

التراث العربي



مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العدد التاسع - السنة الثالثة - المحرم ١٤٠٣ - تشرين الأول - أكتوبر - ١٩٨٢

المدير المسؤول :
علي عقله عربان

رئيس التحرير :
د. عبدالكريم اليسافي

هيئة التحرير :
د. عبدالهادي هاشم
د. ابراهيم الكيلاني
د. نشأت الحمارنة
د. عدنان درويش



ترسل المواد والراسلات الى العنوان التالي :

اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق ، ص.ب : ٣٢٣٠ - ٨١٦٢٢٩٩ - ٨١٦٣٣٩





الاشتراك السنوي

٣٦ ل.س للأفراد والدوائر الرسمية داخل القطر

٦٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان العربية مع أجور البريد

٨٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان الأجنبية مع أجور البريد

■ الاشتراك يرسل حواله بريدية او شيئاً او يدفع نقداً الى : (محاسب مجلة الموقف الأدبي)

مَلَامِحُ لِمَسْتَوِيِّ الْمَعِيشَةِ فِي التَّارِيخِ لِعَزْنَى الْإِسْلَامِيِّ وَدَرَاسَتِهِ فِي عَصْرِ الْحَاضِرِ

د. عبد الكريم اليافى

كثيراً ما يشبه المجتمع بالفرد ويشبه الفرد بالمجتمع .

اذا اردنا ان نصف انساناً ما ونحكم عليه انتيهنا الصحته ونظافت ملابسه ومسكته ودخله وخرجه ثم لثقافته وخلفه واتجاهه الفكري وبوجه عام لمستوى معيشته وحياته .

كذلك اذا اردنا ان نصف فئة من الناس او جماعة او شعباً ونحكم عليهم لزم أن ننتبه لخصائص ذلك الشعب أو الجماعة أو الفئة من الناحية الطبيعية التي تضم قضايا الصحة والسكن والتغذية وللجبانب الاجتماعية التي تشمل الثقافة والمزايا الانسانية التي يستمتع بها أفراد الشعب وبوجه عام نحاول أن نحدد مستوى المعيشة لديهم ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً .

ولكن تحديد مستوى المعيشة هذا الذي شعب من أصعب الأمور ، لأن هذا المستوى يشمل عناصر كثيرة ومتباينة تتباين فيها المجتمعات كما تتباين الأفراد كالعلوم والفنون والمرافق الثقافية ومقدار الرزق والرفاهية وأحوال العمل والأمن والمسكن والنظافة والصحة .

ويزيد الأمر صعوبة أنه لما كان مستوى المعيشة يستعمل في الفالب للموازنة بين المجتمعات لزم تقدير تلك الخصائص والمعناصر تقديرًا دقيقاً ،

تقديرأً كمياً ما أمكن أي مفاداً بأرقام منسوبة للشخص أو الجماعة أو الطبقة الاجتماعية أو الشعب . ولا يتيسر أن تتبع أحوال الناس فرداً فرداً ، ولذلك لا بد من النظر إلى هذه الأمور نظرية وسطية احصائية واعتبار مستوى المعيشة وقياسه أمرين تقريرييين . وسنعود فتناقش هذا الموضوع في نهاية البحث .

لقد اعتدنا في مباحثنا أياً كانت علمية أو اجتماعية أو غيرها أن ننقب في أطواب تراثنا الواسع لعلنا نجد سمات وآثار وسابق لما نحن بصدده . ولاشك أننا عندئذ نجد أشياء كثيرة ممتعة لاتساع ذلك التراث العربي الإسلامي وامتداده أجيالاً وقواناً متطاولة ولتضمنه مختلف الصرف والأحوال ولاشتتماله على رقاع متراوحة من الأرض تلألأً تلك الحضارة في ربوعها .

ونحن هنا نشير إلى لمحات جلية ومفيدة في هذا المجال دون تمام التقصي اذا كانت تلك اللمحات تشف عن جوانب من المعيشة أو كانت توحى بمستواها مرتفعاً أو منخفضاً .

□ مستوى المعيشة في التاريخ العربي :

لا بد أول الأمر من تصفح الشعر القديم لأن الشعر كما قيل « ديوان العرب » . نجد مثلاً زهير بن أبي سلمي الجاهلي حين يتذكر أحبابه المترحلين يصف الأنماط الكريمة التي فرشوها على الظمائن والكلل الوردية العواشي والرحال الواسعة الجديدة المطرزة المروضة تحت الهوادج ولا ينسى حركة الدلال الناعم تبني بعض الشيء قدوة لأحباب وهن يمضين لطيفهن في الهوادج القشيبة ولا ألوان الصوف المصبوغ الأحمر الذي يبقى فتات منه في كل منزل نزلته إلى غير ذلك من صفات الأشخاص والظمائن والمخيمات :

تحملن بالعلياء من فوق جرثم	تبصر خليلي هل ترى من ظلائن
وراد حواشيهما مشاكهة السم	علون بانماط عناق وكلة
على كل قيني قشيب ومفام	ظهورن من السوبان ثم جز عنه
عليهن دل الناعم المتنعم	ووركن في السوبان يعلون متنه
نزلن به حب الفنا لم يعطهم	كان فتات الدهن في كل منزل
انيق لعين الناظر المتوسّم	وفيهن ملهى للصديق ومنظر

فلا شك أن هؤلاء الأحباب بعلمائهم وكسوتها القشيبة الملونة الجميلة من مستوى عال في التبليلة التي ينتسبن لها حتى انهم ليجتذبن الأ بصار المتسمة بمنظرهن الأنثيق المتنعم .

زهير توفي سنة ٦٣١ م أي قبل بعثة الرسول بواحد وعشرين عاماً .

ولما جاء الاسلام استطاع جمع العرب وتوحيدهم وحفظهم على مزاولة القيم الرفيعة . وكان أكبر معجزة له نزول القرآن باعجازه وبلا فاته ومعانيه وارشاده وتشريعيه وما فيه من ترغيب وترحيب . ومن جملة الترغيب وصفه لدرجات الآخرة ومكانة المؤمنين في الجنة حسبها .

وقد صفت القرآن المؤمنين في سورة الواقعه صنفين . السابعون وأصحاب اليمين . وبashارات خاطفة بليفترة رسم صوراً بدئعة لأعلى مستوى في معايش المدن وعد به السابقين ولأعلى مستوى للحياة في الباادية وعد به أصحاب اليمين . « والسابعون السابعون . أولئك المقربون . في جنات النعيم . ثلة من الأولين وقليل من الآخرين . على سرر موضوعة . متكمين عليها متقابلين . يطوف عليهم ولدان مخلدون . بأكواب وأباريق وكأس من معين . لا يصدّعون عنها ولا ينزعون . وفاكهه ما يتخرون . ولم طير مما يشتتهن . وحور عين . كامثال اللؤلؤ المكنون . جزاءً بما كانوا يعملون . لا يسمعون فيها لفوا ولا تأثيماً . الا قيلاً سلاماً . وأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين . في سدر مخصوص . وطلع منضود . وظل ممدود . وفاكهه كثيرة . لا مقطوعة ولا ممنوعة . وفرش مرفوعة . إننا أنشأناهن إنشاءً . فجعلناهن أبكاراً . عرباً أتراباً . لأصحاب اليمين . ثلة من الأولين . وثلة من الآخرين . »

جاء في تفسير البيضاوي « أنسوار التنزيل وأسرار التأويل » : « كأنه لما شبه حال السابقين في النعم بأكمل ما يتصور لأهل المدن شبه حال أصحاب اليمين بأكمل ما يتمنه أهل البوادي اشعاراً بالتفاوت بين الحالين . »

على أن القرآن الكريم يشير إلى أن الحياة بعد البعث تختلف عنها في الدنيا . جاء في السورة نفسها بعد عدة آيات يصف فيها حال أصحاب الشمال في الآخرة وعذابهم : « نحن قدرنا بآينكم الموت وما نحن بمسبوقين .

على أن نبدل أمثالكم ونشئكم فيما لا تعلمون ٠٠ أي يتعدد علم تلك الأحوال على حقائقها في الآخرة ٠ فالتمثيل وارد في القرآن الكريم لأنه تنزيل ولا بد من التأويل في بعض الأحيان أي الرجوع إلى الأول ٠ وتشير هنا إلى أن لفظ أمثالكم كما يشرح المفسرون يمكن أن يكون جمع مثل بكسر الميم وتسكين الثاء وعندئذ يكون المعنى على أن نبدل منكم ومكانتكم أشخاصكم من الخلق فتغلق بذلكم ٠ ويمكن أن يكون جمع مثل بفتح الميم والثاء بمعنى الصفة وعندئذ يكون المعنى على أن نبدل صفاتكم التي أنتم عليها ونشئكم في خلقٍ أو صفات لا تعلمونها ٠

وكلنا نعلم التغيير الكبير والتقدم الهائل اللذين طرأوا على العرب وعلى بلادهم بالدين الجديد حين ألف بين قلوبهم وجعلهم طاقة تقدمية هائلة حررت أخوانهم في بلاد الشام وما بين النهرين وفي شمالي إفريقيا وزودتهم بالخيرات التي تدفقت عليهم بهذا التعاون ٠ فقد ارتفع مستوى حياتهم ولا سيما في زمن الأميين ٠ وكتب التاريخ مشحونة بالروايات التي تشف عن ذلك ٠

ورد في الرواية أن عمر بن الخطاب قدّم على معاوية حين كان أميراً على الشام فرأه في أبهة الملك فأنكرها عليه وقال له أسرورية يا معاوية ؟

وقد تغير لباس الناس ولا سيما الولاية ٠ ذكر الشاعري في كتابه لطائف المعارف أن أول من لبس الغز الأذكن من العرب عبد الله بن عامر بن كريز ٠ ولما لبس جبة منه وخطب على منبر البصرة وكان ولديها لعثمان رضي الله عنه قال الناس : قد لبس الأمير جلد دبٌ ٠

وجاء في كتاب لطائف المعارف أيضاً أن زياد بن أبيه أول من لبس الثياب الدبيقية^(١) وأول من بنى بالجص والأجر بالبصرة ٠

وورد عن المتنبي ابن سريح في كتاب الأغاني قوله : « دعاني فتية منبني مروان فدخلت إليهم وأنا في ثياب العجاز الغليظة الجافنة وهم في القوهي^(٢) واللوسي يرفلون كأنهم الدنانير الهرقلية » ٠

إلا أن ارتفاع مستوى المعيشة الذي كان يدل عليه التأنيق في اللباس والمسكن واللهو كانت توقفه السنون العجاف ٠ كان زمن عمر بن عبد العزيز من أسعد

عهود الأمويين اذ حاول بعده وأماته وتقشهه وتواضعه ان يرتفق الانحراف الذي انعرفه طائفة من الأمويين في احتجانهم للأموال وأن يبطل المغارم التي استحدثت في زمن العجاج بن يوسف وأن يرد الهبات والاقطاع ولو كانت له ولأهل بيته الى بيت المال . رد قرية فدك التي انتهت اليه بالوراثة الى بيت المال . وقد قال لامرأته فاطمة بنت عبد الملك - وكان عندها جوهر أمر لها أبوها به لم يز مثله : اختاري اما أن تردي حليّك الى بيت المال وإما أن تاذني لي في فراقك فاني أكره أن أكون أنا وأنت وهو في بيت واحد . قالت لا بل اختارك يا أمير المؤمنين عليه وعلى أضعافه لو كان لي . قال فأمر به فعمل حتى وضع في بيت مال المسلمين . فلما هلك عمر واستخلف يزيد قال لفاطمة : ان شئت يردونه عليك . قالت : فاني لا أشاؤه طبت عنه نفسها في حياة عمر وأرجع فيه بعد موته ؟ لا والله أبداً . فلما رأى ذلك قسمه بين أهله .^(٢) ومع العدل ورد المظالم حلت سنة شديدة في العجائز وشبـه الجزيرة العربية لقلة الفيث وصفها وصفـا بـليـفـا موجـزاـ الشاعر الكبير جرير حين وفـدـ على عمر بن عبد العزيـزـ فأـنـشـدـهـ قصـيدةـ أـبـكـاهـ بـهـاـ ولا سيما حين ذـكـرـ الشـدـةـ التـيـ أـصـابـتـ النـاسـ حتـىـ غـداـ الحـضـريـ لـاـ يـنـفعـ الـبـدـوـيـ بشـيءـ ولا الـبـدـوـيـ يـنـفعـ الـحـضـريـ كـمـ يـصـورـ أحـوـالـ الـأـرـاـمـلـ وـالـيـتـامـيـ :

انا لترجو اذا ما الغيث أخلفنا
من الخليفة ما نرجو من المطر
ثم يقول :

اذذكر العهد والبلوى التي نزلت
ما ذلت بعذك في دار تعرقني
لا ينفع العاضر المجهود بادينا
كم بالواسم من شعناء ارمـلة
يدفعوك دعوة ملهوف كان به
من يعذك تكفي فقد والده

هذا ولما اتسعت الحضارة العربية واستفاضت خيراتها زمن الخلقة العباسية تعددت جوانبها فنشأ مؤرخون انتبهوا البعض هذه الجوانب التي تشف عن استفاضة تلك الحضارة واتساعها وعمومها مختلف فئات السكان . من أهم مزايا الحضارة العربية الاسلامية اهتمامها بالجسد والأعضاء ونظافتها الى جانب تزكية الروح .

لقد عمد أبو العسين هلال بن المحسن الصابيء في كتابه « رسوم دار الغلافة »^(٥) إلى ما ذكره المؤلفون قبله من عدد الحمامات العامة في بغداد . يورد من جملة التخمينات أنها غدت سنة اثنين وثمانين وثلاثمائة ألفاً وخمسمائة حمام ونيفًا في زمان بهاء الدولة البوبي . بعد أن كانت في زمن المقتدر (خلافته من ٢٩٥ - ٣٢٠) - (٩٣٢ م - ٩٠٨) سبعة وعشرين ألف حمام . ولكن يحصيها حين ألف كتابه في زمان الخليفة القائم بأمر الله خلافته (٤٢٢ / ١٠٣١) - (٤٦٧ / ١٠٧٥) فيجدد عددها مائة ونيفًا وخمسين حماماً وقد تناقض عددها بسبب انتقال الجندي إلى سرمن رأى وبسبب الاضطرابات الداخلية الكثيرة فإذا قدرنا نحن الآن أنه يقابل كل حمام وسطياً ألفاً أسرة كان عدد سكان العاصمة إذ ذاك حول ثلاثة ملايين نسمة وهو عدد كبير في ذلك الوقت . ولكن المؤلف يقدر عدد السكان تقديرًا أكبر بكثير من هذا المدد ثم يعقب على ذلك بقوله ومعلوم أن بلداً كانت على نهره الذي يغترقه يعني دجلة ثلاثة جسور لا يستبعد كون ساكنيه العدة المذكورة . ولا شك أن بغداد كانت أولى المدن العملاقة في تاريخ الحضارة الإنسانية .

كذلك يذكر المؤلف دخل المملكة الذي يسميه ارتفاعاً في تقدير الوزير علي بن عيسى لميزانية الدولة التي كانت تسمى « العمل » وذلك سنة ٣٠٦ أيام الخليفة المقتدر فيبلغ الدخل ١٤,٨٢٩,٨٤٠ ديناراً باستثناء ما يجب من بعض البلاد التي تشملها الغلافة . ثم يفصل الخرج والنفقات الخاصة .

وينقل المؤلف عن كتاب « فضائل بغداد العراق » الذي ألف للمنتسب به أن ثمن ما كان يباع من الباقلى المطبوخ (أي النول) في كل يوم في أحد جانبي بغداد ستون ألف دينار . وحق ذاك أن يكون في الجانبين جميعاً مائة وعشرين ألف دينار .

على أن مؤلفين آخرين اتبهوا للأديار ببغداد وضواحيها ولما كان فيها من نُزَّام واستجمام وقصف وشراب . نجد ذلك في كتاب « الديارات »^(٦) لأبي الحسن علي بن محمد المعروف بالشافعى (متوفى ٣٨٨ هـ - ٩٩٨ م) وفي قراءته متاع إذ نجد فيه موقع كل دير ومن كان يختلف إليه من الأدباء والشعراء والأمراء وغيرهم

الى جانب الشعر البديع الذي كانت تلك الأديرة توحى به الى الشعراء . كل دير منها يصح أن يستشهد به ولكنها هنا نذكر عرضاً دير السوسي وقول المؤلف فيه : « والناس يقصدون هذا الدير ويشربون في بساتينه . وهو من مواطن السرور ومواضع القصف واللثب . ولا بن المتر فيه :

يا ليالي بالملطيرة والكر خ دير السوسي باة عوني
كنت عندي انموذجات من العنة لكنها بغتة خلود

وقد نهد بعض مؤلفي الكتب بعد حين من الزمن الى ذكر العانات في العراق . كابن فضل الله العمري (٧٤٩ - ٧٠٠ هـ / ١٣٤٩ - ١٣٠١ م) في كتابه « مسالك الأبصار في ممالك الأمصار »

وكذلك أدت بلهنية العيش وغضارة الحياة في بغداد الى نشوء فئة من الناس اتسمت بالظرف وتسمت بالظفاء كتب عنها الوشاء (توفي سنة ٢٢٥ هـ) .

كتابه « الموشى » تحدث فيه عن دمائتهم وحياتهم الراقية وأدابهم في الحديث والطعام والشراب واللباس ورقة الطبع والتلطف في كل الأمور والمداراة والتأني والرفق واجتناب القبيح والسمو الى معالي الأمور . وكل ذلك يدل على الرفاهية المنتشرة اذ ذاك . وقد يوحى بعض التعبير بما لا تبين عنه الفقر الطوال . كانوا يقولون عن بغداد كما جاء في « معجم البلدان » : « بلد لا يشبه البلدان ولا كان مثله في قديم الأزمان » . وقد قال يونس بن عبد الأعلى : « قال لي محمد بن ادريس الشافعي أبا يونس دخلت بغداد؟ فقلت : لا فقال : أبا يونس ما رأيت الدنيا ولا الناس . »

هذا كله الى جانب المساجد الحافلة وحلقات العلم العاملة ولكن الشعراء كانوا أكثر تغنىً بالصفات الدنيوية . يقول عمارة بن عقيل بن بلال بن جرير (١٨٢ - ٢٢٩ هـ / ٨٥٣ - ٧٩٨ م) يصف حياة بغداد المواردة بالصور العلوة البدعية وفي أبياته الآتية مشاعر البدوي الذي يدخل العاصمة ، وتنسب الأبيات أيضاً لنصرور النمري (ت حول ١٩٠ هـ - ٨٠٥ م) :

ما مثل بغداد في الدنيا ولا الدين
 ما بين قطربل فالكرخ نرجسة
 تحيا النفوس برياهما اذا نفتحت
 سقينا لتلك القصور الشاهقات وما
 تستن دجلة فيما بينها فترى
 مناظر ذات ابواب مفتوحة
 فيها القصور التي تهوي بأجنحة
 من كل حراقة تعلو فقارتها

والعواصم الكبيرة قد تتجهم للوافدين أول الأمر بسبب اتساعها واحتياك الحياة
 فيها . ولكن هذا الوافد لا يلبث بعد حين أن يتعرف مداخلها ومخارجها ،
 ظواهرها وبواطنها فيالفها ويرتاح لها أي ارتياح . قال أبو بكر الخطيب مضمونا
 بيتاً كان متداولاً :

على بغداد معدن كل طيب
 سلام كلما جرحت بلعطف
 « دخلنا كارهين لها فلما
 وما حب الديار بنا ولكن
 ومعنى نزهة المتنزهين
 عيون المشتهين المشتهينا
 الفناها خرجنا مكرهين »
 أمر العيش فرقة من هوينا(٨)

ومن الطبيعي أن يضيق بها المفسون .
بغداد أرض لأهل المال طيبة وللمفاليس دار الضنك والضيق
أصبحت فيهم مضاعاً بين أظهرهم كانني مصحف في بيت زنديق(٩)

ومن الكتب البدية التي تصف حياة المدن وخيراتها ورخاءها « نزهة الأنام في
 معasan الشام » لأبي البقاء عبد الله البدرى المصرى الدمشقى من علماء القرن
 التاسع الهجرى وشهرة الكتاب تنبينا عن التعليق عليه .

وأمثال هذه الكتب وان كانت تصور جوانب من مستوى الحياة وتفيد في
 تعرّفه ولكنها تقصّر عن الموازنة . وأهم من انتبه لأنواع مستوى المعيشة

المؤرخ البقرى ابن خلدون فهو في مقدمته يبحث الأسعار في المدن الكبيرة وفي المدن الصغيرة والقرى وأمثالها فيميز في حاجات الناس بين الضروري كالقوت الذي يحتاجه الفرد مثل الحنطة والباقلى والبصل والثوم وأشيهه والكمالي في الغذاء كبعض الفاكهة وكالمسكن البعيد واللبس القشيب وأصناف الأثاث الفاخر ويرى أن المدينة الكبيرة ترخص فيها أسعار الضروري لشدة الحاجة اليه ولتوافر الدواعي على اتخاذه وتقلوأسعار الكمالى لأنه من نوع التائق والترف فيقتصر الموجد منه عن الحاجات قصوراً بالغاً ويكثر المستامون له فيزدحمر أهل الأغراض ويبذل أهل الرفه والترف أثمانه في الغلاء ٠ وعلى العكس من ذلك أسعار الكمالى والضروري في المدن الصغيرة القليلة الساكن ٠ وكذلك تكون الأسعار في الأمصار أغلى منها في البايدية إذ المكوس والمفارم والفرائض قليلة لديهم أو معدومة ٠

ويتحصل من ذلك « قصور أهل البايدية عن سكنى مصر الكثير العمران » كما جاء في عنوان فصل قصير من المقدمة ٠ وذلك « أن مصر الكثير العمران يكثر ترفه كما قدمناه وتكثر حاجات ساكنه من أجل الترف وتعتاد تلك الحاجات لما يدعو إليها فتنقلب ضرورات، وتصير فيه الأعمال كلها مع ذلك عزيزة والمرافق غالبة بازدحام الأغراض عليهما من أجل الترف وبالمنارم السلطانية التي تتوضع على الأسواق والبياعات وتعتبر في قيم المبيعات ويعظم فيها الغلاء في المرافق والأقوات والأقواء ، فتكثر لذلك نفقات ساكنه كثرة بالفة على نسبة عمرانه ويعظم خرجه فيحتاج حينئذ إلى المال الكبير للنفقة على نفسه وعياله في ضرورات عيشهم وسائر مؤنهم ٠ »

لقد ذكرنا على الأغلب صفات بعض البلاد في الأحوال المعتادة الطبيعية ولدى ازدهار الموارد الاقتصادية وقد تختلف السنون العجاف حين تكون البلاد غنية تسود فيها العدالة ويمتنع الاحتكار كما رأينا عرضاً في زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز ٠ ولكن صروف الزمان والقطع قد تكون شديدة جداً بحيث تجتاح البلاد المجاعات الفظيعة ٠

لما مات الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي قام أولاده باعلان تفردهم بالحكم في أجزاء الملكة ٠ ففي دمشق كان الأفضل وفي القاهرة كان العزيز وفي حلب كان الظاهر ٠ كل منهم قام ملكاً على عرش الحكم ٠

واستطاع الملك العادل سيف الدين أخو صلاح الدين التحكم على أفراد الأسرة الأيوبية واحداً بعد واحداً ، فجعل مصر والقسم الأعظم من سوريا في قبضته وبقي المسيطر على أجزاء الدولة الأيوبية حتى وفاته سنة ٦٢٥ هـ - ١٢١٨ م.

وفي زمانه نقصت زيادة النيل نقصاناً ذريعاً فقد بلغت زيادته سنة ست وسبعين وخمسمائة (١١٩٩ م) في مطلع سيطرته على مصر اثنين عشرة ذراعاً واحداً وعشرين اصبعاً مع أن الحد المعتبر لفائدته الزيادة لا ينقص عن ست عشرة ذراعاً وكان مثل ذلك النقص نادراً جداً ظهرت آثاره في حوادث سنة سبع وتسعين وخمسمائة وصادف أن زار مصر في تلك الآونة الطبيب المشهور موفق الدين عبد اللطيف البغدادي المعروف بابن الباردي فكتب «كتاب الافادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر»^(١٠) يصف فيه تلك العوادث التي شاهدها فيقول : « ودخلت سنة سبع مفترسة أسباب الحياة وقد يئس الناس من زيادة النيل وارتقت الأسعار وأقطعت البلاد وأشعل أهلها البلاء وهرجوا من خوف الجوع وانضوى أهل السواد والريف إلى أمميات البلاد وانجلى كثير منهم إلى الشام والمغرب والججاز واليمن وتفرقوا في البلاد أيادي سبا ومزقا كل ممزق ودخل إلى القاهرة ومصر منهم خلق عظيم واشتد بهم الجوع ووقع فيهم الموت » ولم يقف الأمر عند القحط هذا، بل حل وباء شديد . يقول ابن الباردي : « وعند نزول الشمس الحمل (أي في بداية الربيع) وبِيَهُ الهراء ووقع المرض والموتان واشتد بالفقراء الجوع حتى أكلوا الميتات والجيف والكلاب والبعر والروث ثم تعدوا ذلك إلى أن أكلوا أصنفار بني آدم . فكثيراً ما يشر عليهم صفار مشويون أو مطبوخون فيأمر صاحب الشرطة بحرق الفاعل لذلك والأكل » . ويورد مؤلف الكتاب بعض المشاهد الغريبة التي شاهدها فيقول : « ورأيت صغيراً مشوياً في قفة وقد أحضر إلى دار الوالي ومعه رجل وامرأة زعم الناس أنها أبواء فأمر بحراقهما .

ووجد في رمضان بمصر رجل وقدجردت عظامه عن اللحم فأأكل وبقي قنصلاً كما يفعل الطباخون بالفتسم . « ويعمل المؤلف الطبيب على ذلك قائلاً : « ومثل هذا أعز جالينوس مشاهدته ولذلك تَطَلَّبَهُ بكل حيلة ، وكذلك كل من أثر الاطلاق على علم التshireيح . » ويكمel ابن الباردي حديثه : « وحينما

نشم ”١١“ الفقراء في أكل بني آدم كان الناس يتناقلون أخبارهم ويفيضون في ذلك استفطاعاً لأمره وتعجبأ من ندوره ثم اشتد قرمهم إليه وضر أوتهم عليه بحيث اتخاذوه معيشة ومطيبة ومدخلة وتغتنوا فيه وفشا عنهم ووجد بكل مكان من ديار مصر فسقط حينئذ التعجب والاستبعاد واستهجن الكلام فيه والسماع له .

وقد رأيت امرأة مشجحة يسبحها الرعاع في السوق وقد ظفر بها بصغير مشوي تأكل منه وأهل السوق ذاهلون عنها ومقبلون على شؤونهم لم أر فيهم من يعجب لذلك أو ينكره . فعاد تعجبني منهم أشد . وما ذلك الا لكثره تكرره على احساسهم حتى صار في حكم المألوف الذي لا يستحق أن يتعجب منه » .

ثم يقول : « وتجد أطفال الفقراء وصبيانهم ممن لم يبق له كفيل ولا حارس منبئين في جميع أقطار البلاد وأزقة الدروب كالجراد المنتشر . ورجال الفقراء ونساؤهم يتصدرون هؤلاء الصغار ويتفدون بهم . وانما يعش عليهم في الندرة ، واذا لم يحسنوا التحفظ » .

ويقول أيضاً : « اذا أحرق أكل ” أصبح وقد صار مأكولا لأنه يعود شواء ويستفني عن طبخه » .

ويورد ابن اللباد مشاهدات له جمة مستفربة مستفطعة في هذا الصدد ثم يقول : « ولو أخذنا نقتص كل ما نرى ونسمع لوقعنا في التهمة أو في الهدر . وجميع ما حكيناه مما شاهدناه لم نقصده ولا تتبعنا مظانه، وانما هو شيء صادفناه اتفاقاً بل كثيراً ما كنت أفر من رؤيته ل بشاعة منظره . »

واذا وقع في الأدب المكتوب ضرب من الوصف الغليظ أو المستبعش فان الوصف الذي ورد في كتاب ابن اللباد من هذا النوع .

ويتحدث المؤلف أيضاً عن الموتان باللوباء في السنة نفسها حدثاً ليس أقل تأثيراً واستبعاداً فهو يقول :

« فالذي شاهدناه بمصر والقاهرة وما تاخمه ذلك أن الماشي أين كان لا يزال يقع قدمه أو بصره على ميت أو من هو في السياق أو على جمع كثير بهذه الحال . وكان يرفع من القاهرة خاصة إلى الميسافة كل يوم ما بين مائة إلى خمسمائة . وأما

مِصْر فَلِيسْ لِمُوتاها عَدْ وَيُرْمُونَ وَلَا يُوَارُونَ ثُمَّ بِآخِرَةٍ عُجْزٌ عَنْ رَمِيمِهِمْ فَبَقُوا فِي
الْأَسْوَاقِ وَبَيْنَ الْبَيْوَتِ وَالدَّكَاكِينِ وَفِيهَا مَوْلَيْتُهُمْ قَدْ تَقْطَعَ وَالى جَانِبِهِ الشَّوَاء
وَالْغَبَازُ وَنَحْوُهُ ॥

وَلَا جَاءَ الْمَرْيِزِيَّ مُؤْرِخُ الدِّيَارِ الْمَصْرِيَّ كَتَبَ كِتَابًا صَفِيرًا مُفِيدًا فِي تَارِيخِ
الْمَجَاعَاتِ فِي مِصْرِ دُعَاهُ « اغاثة الأمة بكشف الغمة »^(١٢) أَفَاضَ فِيهِ بِذِكْرِ
الْمَجَاعَاتِ الْقَدِيمَةِ الَّتِي تَوَالَتْ عَلَى مِصْرٍ وَأَشَارَ إِلَى تِلْكَ الْمَجَاعَةِ الَّتِي وَصَفَهَا عَبْدُ
اللَّطِيفِ الْبَغْدَادِيُّ ٠ وَأَكْثَرُ الظَّنِّ أَنَّهُ قَرَأَ كِتَابَهُ أَذْلَخَهَا ثُمَّ أَفْضَى إِلَى ذِكْرِ
الْمَجَاعَةِ الَّتِي وَقَعَتْ لِهُمْ سَنَةً سِتَّ وَثَمَانِيَّةَ حِينَ قَصَرَ النَّيلُ عَنِ الزِّيَادَةِ ٠ وَالْمَهْمُ
عِنْدَ الْمَرْيِزِيِّ لَيْسَ مُجَرَّدُ الْوَصْفِ وَالرَّوَايَةِ بلْ بِيَانِ الْأَسْبَابِ فَهُوَ يَذَكُرُ إِلَى
جَانِبِ الْأَسْبَابِ الطَّبِيعِيَّةِ كَتَقْصِيرِ النَّيلِ وَغَيْرِهِ أَسْبَابًا دَاخِلِيَّةً فَيُورِدُ أَوْلَاهَا ٠ وَهُوَ
أَصْلُ الْفَسَادِ ٠ وَلَالِيَّةُ الْخَطْلُ السُّلْطَانِيَّةُ وَالْمَنَاصِبُ الْدِينِيَّةُ بِالرِّشْوَةِ وَثَانِيَّهَا غَلَاءُ
الْأَطْيَانِ وَيَرِيدُ بِذَلِكَ الْأَرَاضِيَّ الزَّرَاعِيَّةَ وَغَلَاءَ اسْتِئْجَارَهَا حَتَّى يُبلغَ الْفَدَانَ لِعَهْدِهِ
نَحْوًا مِنْ عَشَرَةِ أَمْتَالٍ قَبْلَ الْعَوَادِثِ كَمَا تَرَاهِدَتْ كُلُّفَةُ الْعَرْثِ وَالْبَدْرِ وَالْحَصَادِ
وَغَيْرِهِ وَعَظَمَتْ نَكَائِيَّةُ الْوَلَاةِ وَالْعَمَالِ ٠ وَيَنْذَكُرُ الْمُؤْلِفُ السَّبِبُ الثَّالِثُ وَهُوَ رَوَاجُ
الْفَلُوسِ وَسَكُونُهَا مِنَ النَّحَاسِ وَزِيادَتِهِ زِيادةً كَبِيرَةً وَاتِّخَادُ الْذَّهَبِ وَالْفَضَّةِ عَلَى
الْأَكْثَرِ لِلْعُلَى ٠ وَهَذَا مَا يُمْكِنُ أَنْ نَدْعُوهُ فِي الْمَصْرِ الْحَاضِرِ بِالْتَّضَخُّمِ وَيَرِيدُ
الْمَرْيِزِيُّ ضَرُورَةَ مَدَاوَاهِ النَّقْدِ وَاِصْلَاحِهِ ॥

عَلَى أَنَّ الْمُؤْلِفَ فِي آخِرِ كِتَابِهِ يَصِنِّفُ النَّاسَ تَصَنِّيفًا اقْتَصَادِيًّا وَيَبْيَنُ جُمْلًا مِنْ
أَحْوَالِهِمْ لِإِيَاضَةِ مَسْتَوَيَاتِ مَعَايِشِهِمْ فَيُرِي أَنَّ النَّاسَ فِي زَمَانِهِ باقِلِيمِ مِصْرِ سَبْعَةِ
أَقْسَامٍ : الْقَسْمُ الْأَوَّلُ أَهْلُ الدُّولَةِ ، وَالْقَسْمُ الثَّالِثُ الْبَاعِةُ وَهُمْ مُتَوَسِّطُو الْحَالِ مِنَ التَّجَارِ
وَأَوْلَى النَّعْمَةِ مِنْ ذُوِي الرَّفَاهِيَّةِ ، وَالْقَسْمُ الثَّالِثُ الْبَاعِةُ وَهُمْ مُتَوَسِّطُو الْحَالِ مِنَ التَّجَارِ
وَيَلْحِقُ بِهِمْ أَصْحَابُ الْمَعَايِشِ وَهُمُ الْسُّوقَةُ ، وَالْقَسْمُ الْرَّابِعُ أَهْلُ الْفَلْحِ وَهُمْ
أَهْلُ الْزَّرَاعَاتِ وَالْعَرْثِ سَكَانُ الْقَرَى وَالرِّيفِ ، وَالْقَسْمُ الْخَامِسُ الْفَقَرَاءُ وَهُمْ
جَلَّ الْفَقَهَاءِ وَطَلَابِ الْعِلْمِ وَالْكَثِيرُ مِنْ أَجْنَادِ الْحَلْقَةِ وَنَحْوِهِمْ ، وَالْقَسْمُ السَّادِسُ
أَرْبَابُ الصَّنَاعَاتِ وَالْأَجْرَاءِ أَصْحَابُ الْمَهَنِ وَالْقَسْمُ السَّابِعُ ذُووُ الْحَاجَةِ وَالْمَسْكَنَةِ وَهُمْ
الْسُّؤَالُ الَّذِينَ يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ وَيَعِيشُونَ مِنْهُمْ ٠

ولم تكن بلاد الشام ممتنة على مثل هذه المجاعات وليس عهد المجاعة ابان العرب العالمية الأولى أي «السفر برلك» يبعد . جاء في كتاب «يقظة العرب» لجورج أنطونيوس قطعة من مقال نشرته صحفة التايمز في الثاني عشر من آب سنة ١٩١٦ بقلم مراسل معايد غادر سورية قبيل ذلك التاريخ بقليل هذا نصها : « ان حال أهالي سورية مما لا يكاد يصدق . هناك يتعرض المسلمين الناطقون بالعربية لارهاب جديد . ويقدر عدد الذين قضت عليهم المجاعة في شمالى سوريا بـ ٣٠٠٠٠٠ بين السنتين ألفاً والثمانين »

كذلك نشرت التايمز في ١٥ ايلول رسالة لسيدة أميريكية عاشت في بيروت وغادرتها في صيف ذلك العام جاء فيها :

« بدأت حالات الجوع تظهر قبيل حلول الربيع ، اذ وجد ناس مطروحون في الشوارع وقد زايلهم الوعي وحملوا الى المستشفيات . ولقد مرتنا بنساء وأطفال ارتموا على جوانب الطرق وعيونهم مغمضة ووجوههم شاحبة ترهقهم صفرة الموت . وكم وجدنا أناساً يفتشون في أكوام القمامات عن قشور البرتقال والمعظام البالية وغيرها من الفضلات وياكلونها في نهم ان وجدوها . وفي كل مكان كانت النساء يشاهدن وهن يبعثن عن الأعشاب الصالحة للأكل بين المشائش النامية على مدى الطرقات » .

وقد علق مؤلف الكتاب على هذه الفقر بقوله : « ذلك هو ما كان يحدث في بلاد تنتفع في العادة كميات وفيرة من المؤن الغذائية الأساسية بأكثر مما تستطيع استهلاكه . ومع ذلك فان المستقبل كان يخفي من البلايا ما هو أعظم » ثم يورد المؤلف في فصل آخر « أن الدمار الذي أحدثه المجاعات في السنتين التاليتين زاد عشرة أضعاف ويرى أن الذين ماتوا بسبب الجوع والأمراض الناشئة عن سوء التغذية لا يقلون عن ثلاثة وأربعين ألف نفس . ووقع في لبنان مثل ذلك أو أشد .

□ مستوى المعيشة في الغرب لمهد قريب :

لو نظرنا في ماضي الغرب لتبين مستويات المعيشة في ربوعه لطال بنا البحث في تقصي المجاعات التي انتابتـهـ والأوباء التي اعتبرتهـ ولا سيما التعاون الأسود الذي أحاط به عام ١٣٤٠ . ترك ذلك الماضي السحيق وضبابـهـ لنـشرـ

الى لعنة واحدة كاشفة في المهد العديث وذلك في نهاية القرن الثامن عشر .
فلقد ساح كاتب اقتصادي انكليزي هو أرثر يننغ Arthur Young في فرنسة
ووصف أحوال مقاطعاتها في كتاب له Travels in France . فذكر مشاهد
البؤس والفقير في جميع أنحائها وبدت له فرنسة غاصة بالسكان بالنسبة لساحتها
ولنظمها الاقتصادي المرتكز على الزراعة على الرغم من التعسنيات الزراعية
والاجتماعية التي حصلت بين سنة ١٧١٤ حين كان الشعب الفرنسي ١٨٥ مليون نسمة
وستة الثورة ١٧٨٩ حين بلغ عدد السكان ٢٧ مليوناً . وجذ السائح النساء
الفرنسيات خاصة في در^{هـ} اي جد منخفض من الوساخة . فهو حين بلغ مقاطعة
لنفيدوك يتحدث عن هذه الكائنات التي لا تدعى بالنساء الا لياقة والا فهي روث
متجلول . اذا قرأنا هذا الوصف ورد على البال فوراً عدد العمامات في بنداد قبل
نحو ألف سنة من ذلك المهد .

وفي القرن الثامن عشر حصل الانقلاب الصناعي في الغرب اذ تهيأت للانسان
موارد طاقة جديدة من بخار وكهرباء ، فاستطاع استغلال هذه الطاقة بالآلة وبدأ
تراكم الثروات الضخمة في الغرب على طريق التجارة مع البلاد الأخرى . كانت
التجارة أقرب الى الاستغلال والسلب منها الى المقاومة والمبادلة الصحيحة .
وحقق تاريخ البرجوازية الفرنسية بصورة ذلك الاستغلال . كانت التجارة والصرافة
في المستعمرات الاسپانية والانكليزية والفرنسية تدر على البلدان الأوروبية بأنهار
من الثروة .

وكانت السفن المزودة بالمدافع تحمل من أمريكة اللاتينية الذهب والفضة
والبضائع الثمينة . كذلك عملت تجارة الرقيق الفاشمة على استصلاح الأرضي
في مستعمرات العالم الجديد . ثم انفائض القيمة في الأسعار زاد مدخلات
رأس المال في أوربة وفي اليابان خلال مائتي السنة الفائتة زيادة كبيرة حين كان
الأولاد الصغار والرجال المسنون الى جانب الكهول يستغلون في المناجم والمعامل
اليدوية والمخازن عشر ساعات الى أربع عشرة ساعة في اليوم . وقد تم لأوربة
أيضاً نهب خيرات القارتين الكبيرتين افريقياً وآسيا وهو نهب لا يشبهه في الوقت
الحاضر الا الاستيلاء على الأرضي بالقوة .

وكل ذلك مكن لأوربة ولغيرها من البلاد الرأسمالية رفع مستوى الطبقة الفنية فيها والتحق به بالدرج مستوى باقي الطبقات نسبياً .

كلام ينبع على اكتظاظ فرنسة نسيي اذ زادت الثروة فيها في القرن التاسع عشر وتغير نظام الحياة الاقتصادية وانتقل من نظام زراعي الى نظام صناعي متتطور شيئاً فشيئاً . فلا بد من اعتبار الحياة الاقتصادية كلها وما تتضمنه من أمور كيفية كالعادات والسلوك وغيرها . ولقد أصبح اليوم عدد سكان فرنسة ٥٣٤٧٨ مليون دون أن يشعروا بالاكتظاظ بل زادت رفاهيتهم العامة .

ومع ذلك لما تقدمت العلوم الاحصائية والرياضية في الغرب طفق الباحثون يتلمسون في الحياة الاجتماعية جوانب تستجيب للتقدير الكمي من أجل بيان مستوى المعيشة . ينقل الجغرافي الفرنسي « دومنجون » في كتابه الجغرافية البشرية^(١٢) ان الاقتصادي « ريثنفر Reithinger» فرق في أوربة بين البلاد التي مستوى معيشتها مرتفع مثل بريطانية والسويد وفرنسا وبلجيكا والبلاد التي مستوى المعيشة فيها منخفض كبولندا وذلك بالموازنة بين السلع الغذائية المستهلكة . فإذا استهلك الانكليزي وسطياً ١٥٥ كيلو غراماً قمحاً و٤٨ كغ سكراء و٤ كغ بناً و١٧٧ كغ بطاطاً استهلك البولندي مقابل ذلك ٥١ كغ قمحاً ١٠ كغ سكراء و٢ ر . كغ بناً و١٥٩ كغ شيراً ٩٢٢ كغ بطاطاً وفرق راجع في رأيه إلى نط الانتاج الزراعي واختلاف معدل زيادة السكان .

ان دراسة مستوى المعيشة تعتمد أكثر ما تعتمد على الجوانب الكمية . وقد قيل قدما العلم قياس المقادير . ذلك أن القياس الكمي أو قر في البرهان من الوصف الكيفي . وقد جرت محاولات منذ مطلع هذا القرن لتعريف مستوى المعيشة وقياسه لدى شعب أو جماعة من الشعب . وذلك أمر مهم يقصد إلى أهداف ادارية أو إلى تحطيم النماء الاقتصادي والاجتماعي ، ويعين على معرفة الحال الراهنة لحياة شعب بصورة عامة ومقارنتها بالأحوال الأخرى في مختلف الأمكنة والأزمنة ، وعلى ايضاح الأحوال المعيشية لدى مختلف فئات الشعب الواحد .

□ تعريف مستوى المعيشة وقياسه :

اتجه البحث في مرحلته الأولى نحو تحديد معيار معيشي لشعب ما بتعيين تكاليف معيشته أو بيان الحد الأدنى لنفقاته المطلوبة يومياً . نجد مثل هذا الاتجاه عند الصناعي البريطاني بـ سـ روانتري Rawntree (١٨٧١-١٩٥٤) في بحثه المعروف « الفقر Poverty, a study of town life » وهي دراسة لحياة مدينة (سنة ١٩٠١) ، عرّف فيه معيار حاجات الشعب بأنه الحد الأدنى لتلبيت المعيشة في المدينة .

ولكن البحوث تجاوزت ذلك إلى الانتباه لشروط العمل وعدد ساعاته وحوادثه الطارئة وحالة النشاط الاقتصادي . وكذلك النظر في العوامل الثقافية ومستويات التعليم وأحوال الصحة ، وجرى التقييم عن معاير تقييم بها هذه الأمور فاتجه البحث إلى مستوى الدخل : يقاس بالدخل القومي مقسماً على عدد الأفراد أو إلى متوسط دخل الأسرة أو متوسط الأجور والرواتب .

كذلك نظر في مستوى الاستهلاك . كان يعبر عنه في الماضي بتقسيم كمية الاستهلاك الوطني على عدد الأفراد أو بمتوسط نفقات الأسرة أو بالاعتماد على بعض قوانين الاقتصادي الألماني إرنست أنفل^(١) . ولكن مقارنة مستويات المعيشة باعتماد تلك الدلالات قد تؤدي إلى مزالق . ذلك أنها تشف عن جانب ضيق من جوانب الحياة اليومية . ثم أن توزع الدخل والاستهلاك ليس سواء بين فئات الشعب . وقد تختلف قيمة النقد من حين إلى آخر وإنْ أثر تضخم النقد أن أمكن الحد منه لا يمكن تجنبه . كذلك في المقارنات الدولية ينبغي أن يدخل في الحساب اختلاف القدرة الشرائية للنقد . ويصعب تحديد مدى الاختلاف في القدرة الشرائية بين مختلف البلدان .

ثم سارت البحوث حديثاً نحو الكشف عن قرائن أو أدلة أو ما يقال له « مؤشرات » للقياسات الكمية الأساسية مثل كمية العreibات اللازمة في التغذية للشخص الواحد وكمية البروتين للشخص الواحد ومساحة السكن للفرد ونسبة توزيع الصحف في ألف شخص يومياً وعدد الهواتف لكل ألف شخص . ولكن هذا الاتجاه أخرج العاجلات التي لا تخضع للقياس الكمي ومعظمها ذو صفة نفسية

وخلقية مثل الرضا وسعادة الأسرة والضمير النقى ومكانة الفرد في المجتمع والشعور بأداء الواجب .

ان مستوى المعيشة يمكن تجزئتها الى عوامل متعددة مثل الفداء والصحة والتعليم وغيره . وكل هذه العوامل يمثل صنفاً من مأرب الانسان . ويؤلف نيل هذه المأرب كلها مستوى المعيشة الرفيع . وقد اقترح جدول عام مجمل صنفت فيه المأرب صنفين :

آ - حاجات أساسية وضرورية .

بـ - حاجات عليا وكمالية .

تشتمل الحاجات الأساسية الضرورية على الحاجات الطبيعية وهي :

١ - الغذاء (تعامي الجوع)

٢ - المأوى (تعامي التشرد)

٣ - الصحة (تعامي المرض)

وعلى الحاجات الثقافية وهي :

٤ - التربية والتعليم (تعامي الجهل)

٥ - الاستجمام واللهو (تعامي الارهاق)

٦ - الأمان (تعامي الخوف)

أما الحاجات العليا الكمالية فلا يصار الى تجزئتها وانما ينظر اليها جملة واحدة وتشمل عاماً واحداً وهو فائض الدخل .

وتقسام العوامل المعروضة آنفاً بالمؤشرات أو الأدلة والقرائن المستندة الى قاعدة تتراوح فيها أرقام المؤشر بين الصفر والمائة كما في درجات الحرارة بين درجة تجمد الماء ودرجة غليانه فإذا كانت قيمة المؤشر صفرًا دل ذلك على أدنى مستوى . وفي ميدان الحاجات الطبيعية يعادل هذا المستوى الأدنى ما نستطيع أن ندعوه بلغة العيش وهو يمثل الحال التي يستطيع المرء فيها أن يمسك عليه رمقه . ومن الجهة المقابلة ندعوا القيمة العليا وهي المائة درجة الرضا أو البهنية أو الرغد وهي تشف عن الحال التي يبلغ المرء فيها مأربه

بلغاماً كاملاً ومعقولاً . وإذا تجاوزت الدرجة المائة صُرِفَ النظر عن هذا التجاوز واكتفي بدرجة المائة . إذا تجاوز مقدار العيارات المأخوذة مثلاً الحاجة المطلوبة لم يُسجل غير المائة . هذا في الحالات الطبيعية .

وفي حال فائض الدخل للشخص الواحد لاتشير أدنى قيمة للفائض وهي الصفر إلى بُلغة العيش بل تفيد عدم الوفر . وكذلك درجة المائة هنا لا تدل على تمام الرضا وإنما تشير إلى بحبوحة الوفر وسعته . ولطبيعة هذا العامل الأخير إذا تجاوزت قيمة المؤشر فيه المائة لا نقف عندها . بل يُسجل ما بلغه المؤشر . ومع ذلك فإن دلالة كل عامل من العوامل المشار إليها قد تتعلق بتقدير الأفراد الذين هم موضوع البحث . وعلى هذا تكون تلك الدرجات أو ما يمكن دعوته أوزان العوامل مبنية على أحكام القيم فهي تقريرية ويمكن مع هذا تلقي نصيب من التباين في هذه الأحكام .

هذا وقد ألفت منظمة الأمم لجنة من الخبراء لوضع تعريف لمستوى المعيشة وقياسه فاتتني إلى أن أفضل قياس ما اعتمد عناصر محددة تحديداً واضحاً في جملة الحياة التي يعيها الشعب على أن تستجيب للقياس الكمي وتشف عن وجود النشاط الصحي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي المتعارفة على الصعيد الدولي .

واقتصرت اللجنة اعتماد العناصر الآتية في بيان مستويات المعيشة :

- ١ - الصحة .
- ٢ - استهلاك الطعام والتغذية .
- ٣ - التربية والتعليم .
- ٤ - شروط العمل وأحوال الوظائف .
- ٥ - السكن .
- ٦ - الضمان الاجتماعي .
- ٧ - اللباس .
- ٨ - اللهو والاستجمام .
- ٩ - العيارات الإنسانية .

أما الاستهلاك العام للسلع وقضايا التوفير ووسائل النقل فلا تعتبر معايير مباشرة كالتي سلف ذكرها . ولكنها تزود بمعلومات مهمة ومفيدة .

ويضاف إلى العناصر السابقة الأمور التالية التي تعين في الإيضاح :

- ١ - السكان وقوة العمل .
- ٢ - الدخل والنفقات .
- ٣ - وسائل الإعلام ووسائل الانتقال .

ثم أعيد النظر في تلك الشؤون كلها مرة جديدة واعتمدت اللجنة في النهاية ما يأتي تيسيراً للموازنة بين المجتمعات .

عمدت اللجنة^(١٥) أول الأمر إلى التفريق بين ثلاث قضايا هي :

- ١ - مستوى المعيشة المنشود
- ٢ - مستوى المعيشة الطبيعي
- ٣ - مستوى المعيشة (الواقعى)

يتعلق التعبير الأول والثاني بالهدف الذي يسعى المرء لتحقيقه في حياته والذي تسعى الدولة نحو ضمانه لرعايتها . أما التعبير الثالث فيعني الأحوال المعيشية الجارية على الفرد أو بوجه عام على الشعب هذه الأحوال المعيشية متعددة فهي مادية واجتماعية واقتصادية وتربيوية وصحية وسكنية ومتصلة بقضايا العمل وقد اقترحت اللجنة لزوم اعتبار القضايا الآتية في تعرف مستوى المعيشة أو مستوى الحياة .

- ١ - الصحة .
- ٢ - التغذية .
- ٣ - التربية والتعليم .
- ٤ - العمل وأحواله .
- ٥ - السكن .
- ٦ - الضمان الاجتماعي .

- ٧ - اللباس ٠
- ٨ - الراحة والترفيه ٠
- ٩ - العريات الإنسانية ٠

وقد وضت اللجنة اضافة على ما سبق بالاستعلام عن الشؤون الآتية :

- ١٠ - السكان وقوة العمل ٠
 - ١١ - الدخل والانفاق ٠
 - ١٢ - الاعلام والنقل ويشملان :
- آ - وسائل الاعلام ٠
 - بـ - البريد والبرق والهاتف السلكي واللاسلكي ٠
 - جـ - النقل والمواصلات ٠

كل تلك الشؤون تتفاوت صلاتها وعلاقتها بمستوى المعيشة وقد يحيط بعضها نصيب من الفموض أو الابهام . ولذلك درسها المختصون وأوضحوها عناصرها ٠

□ عناصر مستوى المعيشة :

- ١ - الصحة :
- آ - الأجل المتوسط أو المتوقع لدى الولادة (ويراد به متوسط السنين التي يعيشها فوج من المواليد حتى انقضائه) ٠
 - بـ - معدل وفيات الرضع (والرضيع هنا ما لم يتجاوز العام الأول من حياته) ٠
 - جـ - معدل الوفيات السنوي الأولى (أو الخام) ٠

هذه أدلة ثلاثة على مستوى الصحة . ولا شك ان الدليلين الأول والثاني أهم الثلاثة ولكن معدل وفيات السنوي أسهل قياساً وأكثر شيوعاً فاذا اعتمد للموازنة بين المجتمعات لزم اعتماد احدى طرقيتي المعايرة المعروفتين في علم السكان . هذا وقد يفيد اعتماد دليلين آخرين في هذا المجال وهما :

- ١ - عدد الأطباء في مجموع السكان وهذا يعطي عدد الأشخاص مقابل كل طبيب .
٢ - عدد الأسرة في المستشفيات أو عدداً لأفراد مقابل كل سرير .

غير ان هذين الدليلين ليسا كافيين ولا دقيقين ، لأن المهم في هذا المجال الكيف بالإضافة الى الكم . أي لا بد من تعريف أساليب العمل في المشافي وخبرة الأطباء وكفايتهم العلمية .

٢ - التغذية :

- آ - متوسط المأكولات الوطنية مفادة بالعريارات مقاييساً بمقدار العريارات الالزمة للفرد .
ب - متوسط المأكولات الوطنية مفادة بما يحويه من مجموع البروتين النباتي والحيواني .
ج - متوسط المأكولات الوطنية مفادة بما يحويه من البروتين الحيواني .
د - نسبة العريارات المستمدة من الحبوب والجذور والسكاكر .

يتعلق الدليل الأول بالجانب الكمي من نظام التغذية الشائع . ولكن لا بد من مقاييسه بمقدار اللازم للفرد . وقد أعدت منظمة الأغذية والزراعة الدولية F. A. O. عدة دراسات على مقادير العريارات الالزمة للوحدة المستهلكة الكاملة (وهي الفرد في سن السادسة عشرة من العمر) . وتتنقص هذه الوحدة قبل هذه السن وبعدها) فإذا قلت العريارات المتاحة للشخص عن المقدار اللازم دل ذلك على نقص التغذية كما . غير أنه لا بد أيضاً من تنوع الطعام لتلافي سوء التغذية ولذلك احتيجه الى تبين مقدار البروتين عامه والبروتين الحيواني خاصة لأهميته في جودة الغذاء . اذا يدل تعرف البروتين في الدليل الثاني والثالث على تنوع الأقواس .

والدليل الرابع يشف عن شكل نظام التغذية . فهو يشير الى مقادير النشويات والسكاكر ولا بد في هذا الشأن من تناسب المقادير في مختلف الأدلة . فإذا

أفرطت السكاكر والنشويات في التغذية دلت على سوئها اذ لا بد من أنواع أخرى من القوت الملائم لتكامل الغذاء .

هذا وتساعد دراسة نفقات المعيشة على تزويد الباحث بالمعلومات المناسبة لحساب تلك الأدلة .

٣ - التربية والتعليم :

آ - نسبة الذين يقرؤون ويكتبون من السكان من سن الخامسة عشرة فأكثر .

بـ- نسبة المسجلين في المدارس الابتدائية والثانوية .

جـ- نسبة المسجلين في معاهد التعليم العالي .

وقد يستعان بدللين آخرين :

د - عدد المتخرجين أو متوسط عدسنوات التعليم والدراسة للأفراد من سن ٢٥ فأكثر .

هـ - نسبة المعلمين الى عدد التلاميذ بالمدن والريف في مجال التعليم الابتدائي .

٤ - أحوال العمل :

آ - نسبة البطالة في مجموع قوة العمل .

بـ- الأجر الحقيقة والنسبة والرواتب (يدخل فيها أيضاً الكسب الاضافي)
في بعض الوظائف والعرف (تختار اختياراً) .

٥ - السكن :

آ - نسبة الذين يقيمون في منازل دائمة من مجموع السكان .

بـ- نسبة المنازل التي تضم ثلاثة أشخاص أو أكثر في الغرفة .

جـ- نسبة المنازل المسكنة التي يتوافر فيها الماء الجاري أو التي لا تبعد عن مكان الماء الجاري أكثر من مائة متر .

د - نسبة المنازل التي فيها مجار صناعية (كنف) .

وقد يضاف الى ما سبق أيضاً حسب الواقع :

هـ - نسبة الذين يعيشون من السكان في منازل وقتية .

و - متوسط الأفراد في الغرفة الواحدة من هذه المنازل .

ز - نسبة المنازل التي في كنفها ماء جار .

ح - نسبة المنازل التي ليس في كنفها ماء جار .

والمنازل الواقتية هي الغيم والأكشاك وما شابها .

٦ - التأمين الاجتماعي :

تضفاوت نظم التأمين الاجتماعي في اتساعه وشموله بتفاوت المجتمعات (تأمين على الصحة) تأمين على البطالة ، مساعدات وتمويلات اجتماعية ، مساعدات للأسر . . . الخ)

ولهذا التفاوت صعب وضع أدلة أو معايير عالمية في هذا المجال .

٧ - اللباس :

اللباس النظيف المحتشم دليل على حسن مستوى الحياة ولكن يختلف باختلاف المناخ والعرفة والمنصب كما يختلف باختلاف الأزياء والطبقات الاجتماعية . . . ولم يوضع له أدلة .

٨ - الراحة والترفيه :

- يسر انتقاء أدلة معيارية على توافر الترفيه والراحة فهي تتفاوت بتفاوت الأمزجة والمجتمعات . ومع ذلك يمكن ايراد الوسائل الآتية :

١ - قاعات السينما والمسارح ودور الأوبرا مقابل مائة ألف أو مليون نسمة .

٢ - المتاحف الأنثربولوجية وعدد زوارها في السنة .

٣ - المتاحف التاريخية الطبيعية والفنية دائمة ووقتية .

٤ - المكتبات والمراكم الثقافية وعدد الكتب فيها وعدد القراء بالقياس الى مجموع السكان .

٥ - العدائق العامة .

٦ - الأندية الرياضية والاجتماعية والفنية في مجموع السكان .

٧ - العريات الانسانية :

من الصعب الحكم على توافر هذه العريات في مختلف المجتمعات اذ كان ذلك يتعلق بنوع الحكم ووجهة النظر السياسية . ومع ذلك يذكر في هذا المجال .

آ - حرية الصحافة .

بـ - حرية المعتقدات : دينية وفكريه وسياسية .

جـ - حرية الانتخاب .

دـ - حرية العمل .

٨ - أدلة عامة :

تعتمد بعض الأدلة بوجه العموم ما يكشف عن مدى التضامن الاجتماعي وطراز الانفاق ونوع الاقتصاد أشهرها :

١ - نسبة الوفيات بين الذين هم في سن الخمسين فما فوقها الى مجموع الوفيات كلها .

٢ - نسبة الانفاق على الطعام الى مجموع نفقات الأسرة .

٣ - نسبة قوة العمل الزراعية بين الذكور الى مجموع قوة العمل بين الذكور .

٩ - معلومات أساسية أخرى :

آ - السكان وقوة العمل :

١ - نسبة مجموع السكان الى قوة العمل .

٢ - نسبة العاملين الذين أعمارهم أقل من الخامسة عشرة .

٣ - نسبة الأشخاص العاملين الذين أعمارهم أكثر من ٦٥ سنة .

٤ - توزع قوة العمل حسب وجوه النشاط الاقتصادي .

ب - الدخل والانفاق :

- ١ - دخل الفرد (خارج قسمة الدخل القومي على الأفراد)
ومتوسط نموه .
 - ٢ - متوسط انفاق الفرد ومعدل نموه السنوي .
 - ٣ - انفاق الدولة العام والخاص الموزعة منه على التعليم
والاسكان والصحة وسائر الخدمات الاجتماعية .
 - ٤ - انفاق الفرد الخاص والخاص الموزعة منه على الصحة والغذاء
والتعليم والمسكن .
 - ٥ - أنواع نفقات الأسرة .
- ج - الاعلام والمواصلات والنقل :
 - ١ - وسائل الاعلام .
 - متوسط عدد الصحف اليومية وغير اليومية والمجلات في كل
الاف شخص من السكان .
 - عدد أجهزة الراديو العاملة في كل ألف شخص .
 - عدد جهاز التلفزيون العاملة في كل ألف شخص .
 - ٢ - البريد والبرق والهاتف :
 - عدد المشتركين بالهاتف في كل ألف من السكان .
 - ٣ - النقل :
 - عدد السيارات أيًا كان نوعها لكل مائة ألف من السكان .
 - مجموع أطوال الطرق العادلة بالكيلو متر موزعة حسب
أحواها معبدة أو ممهدة مقابل كل كيلو متر مربع من
مساحة البلاد .
 - أطوال السكك الحديدية لكل مائة كيلو متر مربع من
مساحة البلاد .

لا يخفى أن تبين تلك الشؤون كلها مفيد ولكنه يصعب الحصول عليه . وقد وضع تلك المعايير أناس استندوا إلى أحكام القيم التي تتلامع لهم في مجتمعاتهم والى العادات التي يستشعرونها في تلك المجتمعات . ثم ان الاحصاءات في بعض تلك المجالات ليست متوازنة دائمًا وهي ان توافرت تقريبية وغير دقيقة . ان كميات البروتين والعريرات في مجال التغذية تختلف باختلاف المناطق باردة ومتدلة وحارة . حتى لو وضعنا مقاييس دقيقة لكل مناخ لتعذر علينا ضبطها . ومع كل ذلك فامثال تلك الاعتبارات مفيدة لأنها تعامل على التحسين وتحفز على وضع الخطط الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والصحية للنهوض بالشعوب .

خاتمة :

كيف ننهي بحثنا نهاية مناسبة؟ نلقي نظرة عامة على مستويات المعيشة في العالم ولو من بعض الجوانب .

لقد ازداد انتاج السلع في أوربة ازدياداً كبيراً منذ الثورة الصناعية فيها وغداً الغرب الرأسمالي في مصر الحاضر أغنى بلاد العالم حتى سميت مجتمعاته مجتمعات الجيدة والواسعة والبعيدة .

وما كان مقصراً على الأمراء في الماتع والأبهة والغيرات أصبح مبذولاً للناس كافة . ولو وازننا بين ما يستهلكه الفلاح الانكليزي والفللاح الفرنسي مثلاً قبل قرن وما يستهلكه اليوم أحفاده لوجدنا البون كبيراً .

ثم ان تأميم الطب والضمان الاجتماعي وال الصحي الى جانب تجويد الفضاء ووفرة المال قد ساعد على النظافة وتحسين الصحة العامة وزيادة أوزان المواليد وأطوال القمامات ورفع قيمة الفرد وقوّي التضامن بين فئات المجتمع المختلفة . ولكن لتلك المجتمعات عيوبها الاسراف والاستهلاك المفرط ومنها صرف مبالغ كبيرة في الصناعات الغربية وتكتسيس الأسلحة وبيعها من البلاد الفقيرة بينما مريراً ومستفيلاً . ثم ان الآلية التي تربط الانتاج بالاستهلاك في النظام الرأسمالي تخلق من وراء تقدم التكنولوجيا حاجات جديدة في الاستهلاك يقابلها شعور دائم بالحرمان وعدم الرضا في المجتمعات المتقدمة . عدم الرضا هذا

يشوّي في أعماق النظام الاقتصادي الرأسمالي لأنّه ناشيء عن عدم المساواة . اذ يتوجه هذا الاقتصاد الى تنويع السلع والتكنن في صنع الطريف منها المستظرف والغالى كالسيارات مثلاً لعرضها على الأغنياء المثرين فلا يصل اليها الا ثقات خاصة من السكان ، هذا الى ازدياد تلوث البيئة الطبيعية من أجواء وتربيه وبخار .

ثم ان في المجتمعات الصناعية المتقدمة « جيوبًا » من الناس ترزح في الفقر المدقع . قدر بعض الاقتصاديين عدداً الفقراء في الولايات المتحدة بنحو ثلاثة مليوناً . افتقر بعضهم بسبب التفرقة العنصرية وبعض بالمعيشة الزراعية وأخرون مات عائلوهم شباباً .

اما البلاد النامية فيكفي أن نشير الى قضية عوز القوت فيها والجوع . أظهرت احصاءات منظمة التقنية والزراعة أن ملاريا وثلاثمائة مليون من سكان الأرض في هذه البلاد سنة ١٩٨١ مصابون بسوء التغذية المزمن منهم خمسون مليون نسمة على أقل تقدير يموتون من المagueة . وثمة تقرير يخمن غلة الحصاد في الأرض كلها سنة ١٩٨١ بمقدار ١٦٢٥ مليار طن من العبوب بزيادة ٥٠ مليون طن على غلة السنة السابقة . وأعلنت وزارة الزراعة الأمريكية أن غلة العبوب فيها بلغت ١٩٦ مليون طن بزيادة ١٦ مليون طن عليها في السنة الفائتة منها ٧٤ مليون طن من القمح . والسؤال الذي يبادر الذهن فوراً ما سبب الجوع والعوز والفلات وفيه .

كتبت جمعية المستهلكين في جمهورية ألمانيا الاتحادية ما معناه أن أكثر من مليون طن من الفلات الزراعية أتلف تلك السنة في عشرة بلاد هي أعضاء المجموعة الاقتصادية الأوروبية وذلك للحفاظ على الأسعار العالمية . ولم تكذب ذلك الخبر ولا أيدته السلطات المسؤولة في تلك البلاد . وهكذا تندو مجاعات ملاريين الناس وهلاك قسم كبير منهم ذريعة لغنى بعض الممولين المفرط . هذا وان أكثر من ٩٠٪ من العلماء والتقيين في العالم يستغلون لحساب البلاد المتقدمة و ٩٥٪ من نشاطهم موجه في خدمة مصالح هذه البلدان كما أن مبالغ لا تقاد تصدق تتفق كما ذكرنا آنفاً في الصناعات المربية وانتاج آلات الدمار (١٦) .

ان التعاون العادل بين البلاد المتقدمة والبلاد النامية واجب خلقي يقع على كاهل البلاد المتقدمة نحو البلاد التي سبق أن استخلفها الغرب ولا يزال يستغلها أسوأ أنواع الاستغلال وهو ضرورة مبررة في التطور السليم والسلمي للبناء لتلافي الأخطار المحدقة . ذلك أن صورة العالم الحديث توحى بارتياط البلاد جميعها بعضها ببعض، متقدمها وناميها، غنيها وفقيرها ، كبرها وصغرها ، ارتياطًا حيوياً وثيقاً يظهر أثره كل يوم . فلا بد من التفكير في حلول المشكلات الاقتصادية والمنصرية على أساس العدالة والتعاون لكي يتم توازن هذا الكوكب البديع الذي نعيش على ربوعه ألا وهو أماننا الأرض .

* * *

أشعرنا في آنف الكلام الى عدم الرضا في المجتمعات الرأسمالية على الرغم من الجيدة واليسار والبعيجة التي يجدون أنفسهم فيها . وذلك بسبب تفاوت الطبقات وكثرة السلع الكمالية وتتنوعها وفضل بعضها على بعض والشعور الدائم بالحرمان بين الطبقات الدنيا تلقاء الطبقات العليا الراتعة في شتى الغيرات . يندد بعدم الرضا هذا في تلك البلاد الاحصائي الفرنسي المشهور الفريد سوفي ويطامن مواطنيه مقتضياً أيام الرضا ذاكراً أن مستوى المعيشة في البلاد النامية الآن يعادل مستوى المعيشة في أوربة قبل مائة وخمسين عاماً وهو في البلاد الرأسمالية كل يوم بارتفاع منسوباً إلى مثيله في البلاد النامية^(١٢) .

ان الرضا عامل نفسي كبير في المجتمع . خطأ الاحصائيين أحياناً انهم يريدون أن يعتمدوا على الجانب الكمي في الحياة وحده . الجانب الكيفي ذو شأن كبير أيضاً وان كان الكم والكيف مشتبكين . هل ننسى الحكمة الانجليزية التي تقول : ليس بالغبز وحده يحيا الانسان ؟

فإذا انتبهنا لعامل الرضا هذا وبعثنا عن الفتاة الراضية التي برضاهما تحسب نفسها أنها تعيش في أعلى مستوى وجدناها فتاة الصوفية . ان للرضا عندهم مكانة كبيرة . وهم يتناقشون هل الرضامقام من المقامات أو حال من الأحوال . ولكنهم يميزون بين الرضا بالأمور التي لا طاقة لهم في ردها والأمور التي هم مسؤولون فيها . فقد جاء في الرسالة القشيرية أن الواجب على العبد أن

يرضى بالقضاء الذي أُمر بالرضا به اذليس كل ما هو بقضاءه يجوز للعبد أو يجب عليه الرضا به كالمعا�ي وفنون محن المسلمين .

★ ★ ★

ذكرنا في مستهل البحث شبه المجتمع بالكائن الحي وهو شبه قائم من وجوه متعددة . وبالاستناد الى هذا التقرير تعاكي نكسات المجتمع الأقسام التي تنتاب ذلك الكائن . ويقابل مستوى المعيشة في المجتمع وهو موضوع بحثنا مستوى حياة الفرد . وقد عرضنا ملامح لمستوى المعيشة الجماعي خلال العهود الفائتة ، ثم تطرقنا الى قياسه في العصر الحديث . وورد فيما سبق وصف بعض الأحوال الشاذة كالأوباء التي كانت تحتاج الانسانية أفراداً وجماعات وتفتك بالكثير الجم من بنى البشر . الا أننا نشهد أوباءً جديدة ليست أقل خطراً ولا أضعف شرداً لكنها من افتئات البشر وتدبرهم . هي أوباء نازية مسخورة تظهر في العين بعد العين والمرحلة تلو المرحلة ، تعتمد على الأسلحة المتطورة المدمرة فتفضي على النساء والشيوخ والأطفال والمشافي والمرافق العامة . ذلك وباء مسؤول عن انتشاره الانسان « المتحضر » المزهو بالصناعة الحديثة المتقدمة الفتاك . هذا دون الكلام على الأسلحة النووية المكرونة والصواريخ البعيدة المدى العتيدة وهي أشد فتكاً وتدميراً .

يقدر الخبراء التكاليف الحربية بمليون دولار في الدقيقة الواحدة وبستمائة مليار دولار في العام الواحد . وهذا يعني أن الانسانية ماضية في طريق الضلال المريب .

ثم ان الأرض تبقى المكان الأول الوحيد الذي يقف عليه الشعب في غضون حياته المادية والفكرية ليحيا حياة طبيعية يسعى الى تحسين مستواها . ولا تتصور مجتمعاً انسانياً يعيش دون أرض . ونحن نشهد في عصرنا كيف تسحب الأرضي بالتدريج ومرحلة بعد مرحلة بشكل من الأشكال اختلاساً أو اجتياحاً من تحت أرجل الشعب الذي هو صاحبها والذى عاش عليها منذآلاف السنين حتى العصر الحاضر لتعطى غرباء عنها يحاولون بناء أسطورة رثة هشة الصور تروى في غبش العهد القديم .

كذلك من أغرب العجائب عندنا في المصر الحاضر أن يطرد شعب من موطنه الأصلي ويشرد تحت كل كوكب ليصار إلى تجميع متشردين من كل فج عميق ومن بيئات اجتماعية متفاوتة تجميئاً صناعياً يتغافى عن الوجود الطبيعي . فلا غرو أن يسلك هذا التجمع الصناعي - بداع من الاستعمار قديمه وحديثه وتحت أغين المنظمات العالمية - دروب الوحشية والطفيان ليست ما يعتوره من تفكك ضمني ومن اختلال معيشي ناشر مستندالى معونات اقتصادية جائرة حائرة وكذلك ما هو فيه من كيان طارئ وبيبل .

ان دفع العدوان والقضاء على هذهالأواباء ومنع لصوصية الأرض قهراً أو اختلاساً والحفاظ على حقوق السكان الشرعيين هي أول الشروط للتعايش السلمي والتعاون العالمي ولرفع مستوىالمعيشة لا في مجتمع واحد صناعي عارض على حساب غيره من المجتمعات بل في المجتمعات كافة

عبد الكريم اليافي



الهوامش :

- ١ - الدبيقة نسبة إلى دبيق بلدية في مصر كانت مشهورة بصناعة الثياب .
- ٢ - القوهي نسبة إلى قوهستان وكانت تصنع ثياباً راقية ناعمة . هذه الأخبار مأخوذة من كتابنا دراسات اجتماعية ونفسية .
- ٣ - حلية الاولى : سيرة عمر بن عبد العزيز .
- ٤ - النثر جمع نثرة وهي الرقيقة يعالج بها المريض أو المجنون وفي بعض الكتب البشر .
- ٥ - عنى بحقيقة والتعليق عليه ونشره ميخائيل عواد .
- ٦ - حققه كودكيس عواد .
- ٧ - لو قال عمارة او منصور تخفي من العور في ارجانها العين او قال تخفي من العور في الاباه . والمعنى لكن اكتر قبولاً في هذا العصر لأن وصف الغوانئ بالبقر ولو انتسأ اصبح متروكاً وهذا يدل على تطور الاذواق في اختيار التشبيهات ولكن عمارة خفيف الشاعر الكبير جرير كان يعيش في بادية البصرة ويختلف الى بين العباس وليداوته تهد مثل ذلك التشبيه الذي كان جييلاً . كذلك شهـ السفن الآتية والذهبية في نهر دجلة بالبرازدين وهو ما الله في البادية الا ان البرزون وهو يقرب الأرض بعوافره اقل رقة من السفينة المسماة على سطح الماء اذ الماء اقل مقاومة من الأرض الجامدة . ولو قال مثل الشواهين لكن اوقع في النفس اذ كان الهوا اقل مقاومة من الماء . وحركة الطير اسرع من حركة البرزون واللطف ولكنـ ربـا اراد الشكل والحجم فـانـ البرـزـونـ اضـخمـ منـ الشـاهـينـ . وـمعـ ذـاكـ فـيـ هـذـهـ الـآـيـاتـ عـلـىـ جـالـهاـ مـيـالـهـ لـلـمـنـاشـةـ .

والفارقة في الأصل ما تتفق من عظام الصلب من لدن الكاهل الى العجب وهي هنا على المجاز والابيات وما بعدها من شعر في وصف بغداد مأخوذ من معجم البلدان وبما كان الأصل في البيت الآخر يعلو فقارتها باعتبار قصر فاعل لل فعل يعلو .

٩٦ - معجم البلدان (مادة بغداد) .

١٠ - مطبعة وادي النيل بمصر سنة ١٢٨٦ .

١١ - نسم اي ابتدأ ويقال نسم في الشر اي اخذ وتشب .

١٢ - دار الوليد حمص مع مقدمة للدكتور بدر الدين السباعي عي . وقد جاء في الكتاب صفتة ٢٩ وغرق في دون شهرين ثلاثون امراة بسبب ذلك والاصح حرق لما سبق في كتاب ابن البلاد من ان الفاعل كان يامر الوالي باحراته . وكلام المقريزي تلخيص لما جاء في كتاب « الاداة والاعتبار » من ذكر تلك المباعة .

A. Demangeon, Problèmes de Géographie humaine, pp. 44-45. ١٣

١٤ - ارنست انفل Ernst Engel اقتصادي الماني (١٨٢١ - ١٨٩٦) درس نفقات الاسر في بلجيكا وانتهت الى اربع قضايا :

١ - كلما زاد الدخل تزيد النفقة على الغذاء « زیادة» طلقة ولكنها تنقص بنسبيتها الى المجموع .

٢ - مهما تغير الدخل يبقى نسبة المصرف على اللباس ثابتة تقريبا .

٣ - نسبة النفقة على السكن والوقود والاضافة تبقى نفسها مهما تبدل الدخل .

٤ - كلما زاد الدخل زادت النفقات في سبيل اخري غير ما تقدم .

وقد اكدت الدراسات الحديثة القانون الاول والرابع اما الثاني والثالث فربما كانوا صحيحين في زمن انفل ولكنهم ليسا عامين .

واللاحظ في مستوى المعيشة انه كلما نقصت النفقة على الغذاء، نقصانا نسبيا في مجموع الدخل دل ذلك على الرفاهية والتجوحة .

United Nations, International Definition and Measurment of Levels of Living, E/CN. 3/270/Rev. 1, E/CN. 5/353, Sales No. 61.IV.7. New York, 1961. ١٥

١٦ - انظر ايضا كتاب « كيف يموت النصف الآخر من العالم » اليف سوزان جورج وترجمة كمال خوري وهو من منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي دمشق ١٩٨١ .

Alfred Sauvy, Mythologie de notre temps, Payot, Paris, 1965. ١٧



من ملائكة الأرض

جاء في كتاب « الفيث المسجم في شرح لامية العجم »
للشيخ صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي ج ١ ص ٤٥
٤٦ « (رجع القول الى الرأي) لما استوى الاسكندر على
ملك فارس كتب الى ارسسطو يأخذ رأيه في ذلك . فكتب اليه
أن توزع مملكتهم بينهم . وكل من ولته ناحية سمه
بالمملك وأفرده بملك ناحيته واعقد التاج على رأسه وان
صفر ملكه فان المسمى بالمملك لا يخضع لغيره ولا ينشئ في
ذلك أن يقع بينهم تغالب على الملك فيعود حربهم لك
حرباً بينهم . فان دنوت منهم دانوا لك ، وان نايت تعززوا
بك . وفي ذلك شاغل لهم عنك وأمان لاحتاثم بعدك شيئاً .
فلما بلغ الاسكندر ذلك علم انه الصواب ، وفرق القوم
في المالك ، فسموا ملوك الطوائف . فيقال : انهم لم
يزالوا برأي ارسسطو مختلفين أربعمائة سنة لم ينتظم
لهم أمر . »

او ليس هذه خطة الاستعمار والطغيان منذ قديم
الازمان ؟ !

الاشتقاق

صلاح الدين الزعبلاوي

في اللغة فصول تشابكت أواصرها وتوشجت عرالها ، وكان بينها رحما ماسة .
فانت اذا عرضت لمسألة في أحدها أشارتك الحاجة الى أن تذكري العين على
ما يتصل بها من البحث في فصول من دوحتها ، فتجعله منك على بال وذكر ،
ليرجع به خفاء ما عرضت له فينزاح غموضه وتجل رموزه .

من هذه الفصول فصل عقدته في هذه المجلة حول (نشوء اللغات) وأخر
عقدته فيها حول (تدرج المعاني) . وهذا فصل في (الاشتقاد) يناظر بهما وينمى
اليهما . فإذا انتظم عقد هذه الفصول ، وقد اشتباك أسبابها وتمكنت أواصيابها ،
كان بعضها ذريعة الى جلاء ما قد يستغلق في بعضها الآخر ، وسلاما الى فاك
مشكله ، وسببا الى ايضاح منهاجه واستبانت وجهه .

وأنت اذا تأملت فصلنا هذا في (الاشتقاد) عرفت قرابة ما بينه وبين
الفصلين السابقين . في غير كلفة أو عسر أو عناء .

* * *

ذهب الأئمة الى أنه لا بد للكلم في كل مادة لغوية أن يشتق بعضها من بعض
فترد الى جنس من المعنى يعد أصلا لما يشتق منها جميما . فالاشتقاق نزع لفظ
من لفظ ، ولو مجازا ، بشرط مناسبتهما في المعنى ، واتفاقهما في الحروف الأصلية

وترتبها ، ومتغيرتها في الصيغة حقيقة أو تقديرأ . وهكذا تشتراك مفردات كل مادة لغوية في حروفها الثلاثة وترتيبها ، وتلتقي على معنى يشملها . ثم يفرد كل منها بصيغة ومبني ودلالة خاصة . وقد أسموا هذا النوع من الاشتقاق، الاشتقاد الصغير . وبعث الاشتقاد كثير من الأئمة المتقدمين كالأصممي وقطرب وأبي الحسن الأخفش والمبرد وابن خالويه . وبرع فيه أبو بكر بن دريد في كتابه (الاشتقاق) ، وأوغل فيه أحمد ابن فارس في كتابيه (فقه اللغة) المعروف بالصاحبى ، و (مقاييس اللغة) .

قال ابن فارس في فقه اللغة : (أجمع أهل اللغة ، الا من شذ عنهم ، أن للغة العرب قياساً ، وأن العرب تشتق بعض الكلام من بعض ، وأن اسم الجن مشتق من الاجتنان ، وأن الجيم والنون تدلان أبداً على الستر . تقول العرب للدرع جنة . وأجنه الليل . وهذا جنين ، أي هو في بطنه أمه أو مقبور . وأن الأنس من الظهور ، يقولون : آنسست الشيء بأبصره . وعلى هذا سائر كلام العرب ، علم ذلك من علم ، وجده من جهل / ٣٣)

هذا وقد جعل الأئمة للاشتقاد نوعين آخرين هما الكبير والأكبر . فإذا كان شرط الاشتقاد الصغير ، في مشهور التسمية ، أن يكون بين اللفظين اتفاق في العروض الأصول وترتيبها وتناسب في المعنى كضرب وضارب ومضروب من الضرب ، فشرط الاشتقاد الكبير أن يكون بين اللفظين أو الألفاظ اتفاق في العروض دون ترتيبها ، ككمل وملك ولكم ، أما الاشتقاد الأكبر فعده أن يكون بين اللفظين أو الألفاظ اتفاق في بعض العروض وتقارب في الباقى . وقد جعلوا التقارب في مخرج العروض خاصة وفي صفتها ، كجبل وجبر ، وحلف وحرف ، وحمس ومحش . ومنهم من أسقط ما شرطوه من التقارب فمثلوا له بقلق وفلى ، ورص ورص .

وترد فكرة الاشتقاد الكبير إلى الإمام الخليل بن أحمد وقد بعثه أبو علي الفارسي واتسع فيه تلميذه أبو الفتح ابن جنى صاحب الخصائص ، وتبعدهما في ذلك الحاتم ، والسكاكى صاحب المفتاح ، وابن الأثير صاحب المثل السائر . وقد عرض هؤلاء للاشتقاد الأكبر وافتنت فيه العاتمى خاصة .

وقد قصرنا الكلام في فصلنا هذا على الاشتقاد الصغير ، وهو ما يراد بالاشتقاق عند الاطلاق . واليه تنتهي شعاب البحث عامة ، وهو أصله وأرومته ومورده . فلا بد اذاً من احصاء مسائله وجمع أشتاته واستقراء دقائقه في هذا الفصل ، والاستصحاب بضوء ذلك في خوض عباب الاشتقاد الكبير والاشتقاد الأكبر والغوص على أسرارهما في فصل آت ، ان شاء الله .

هذا وأجدر ما ينبغي أن تجري الكلام فيه من مسائل الاشتقاد الصغير ، وأحرى أن تستنفد بعض الوسع في بعثه :

- ١ - ما يطرد اشتقاده فيكون على قياس ، وما لا يطرد فيعود فيه على السماع .
- ٢ - اشتقاد الأفعال من أسماء الأعيان .
- ٣ - الاشتقاد من اسم العين المتشق أيجري على لفظ المتشق أم ينبغي على أصله .
- ٤ - أوجه القولين وأسلفهم من النقد ، فياشتقاق الفعل من المصدر أو المصدر من الفعل .
- ٥ - ما يتعرض رد المادة اللغوية الى أصل واحد أو يحول دون الاهداء اليه .
- ٦ - الحكم في أصل اللفظ العربي هو أم دخيل .
- ٧ - اشتقاد العربي من المعرّب .

وقصارانا أن نجمع اليدين على تمعيص كل مسألة من هذه المسائل فنبلو أمرها ونخبر حالها ونخلص من بحثها ونعن بأبصر بدخائلها وأعلم بمطاويها .

وحسبنا في ذلك أن نقتصر على قدر ما نري به الطريقة ونقف على المنهاج ، والا فللقول في ذلك مجال واسع ومذهب فسيح . فإذا سمت بالقاريء همة الى ما وراء ذلك أو نازعته رغبة ، اقتفي فيه هذا الأثر فوجد السبيل مسلوكاً والطريق موطأ فسعيه الى الاستزادة لتكميل في ذلك آلتة وتجتمع أداته .

١ - ما يطرد اشتقاده وما لا يطرد

المتشق قد يطرد اشتقاده كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وأ فعل التفضيل وظريف الزمان والمكان واسم الآلة . وقد لا يطرد كالقارورة فانها مشتقة من القرار .

هذا ما جاء في (كشاف اصطلاحات الفنون - ٨٤٥ / ١) للتهاوني . وعندي أن ما قصده التهاوني بنصه على اطراد الاشتقاء في الصفة المشبهة ، هو غلبة الاشتقاء في بعض صيغها من أفعال لازمة مخصوصة . والا فليس لنا أن نأتي بوصف على فعل أو فَعَلْ أو فَعَلَانْ أو أَفَعَلْ مثلاً، دون أن يكون قد سمع عن العرب. وكل ما أطلقا القياس فيه هو العدول بالصفة المشبهة إلى صيغة (فاعل) ، كلما أريد بها التجدد والحداثة كقولك حاسن في حسن وعاف في عفيف ومائت في ميت وضائق في ضيق ، ومارض وجائد في مريض وجoad ، كما فعله الزمخشرى في المفصل ، والرضى في شرح الشافية .

وذهب بعضهم إلى القياس (فعيل) صفة مشبهة كما أشار إليه الشيخ محمد الغضر حسين في كتابه (القياس) وعقب على ذلك فقال : (وينبغي أن يقيد هذا المذهب بالمانى التي يراد منها الثبوت ولم يدر كيف تكلم فيها العرب بالاسم الدال على الذات وصفتها . وبهذا المذهب تستوفي الأفعال صفاتها المشبهة) . قلت على أن يشتق فعله هذا من (فَعَلْ) . فقد استدلَّ بـ (حبيب) صفة مشبهة على أن فعله (حَبِّبَ) فقال ابن يعيش في شرح المفصل (وفعيل باه فعل كظريف من ظرف وكريم من كرم) وقال الرضي (الفالب في فَعَلْ : فعيل) . ويعنى هذا أنه كلما جاء (فَعَلْ) فالاصل في صفتة ، مالم تسمع ، (فعيل) . والأصل في (فعيل) أن يكون فعله ، ما لم يسمع ، (فعل) كرم .

وذهب أبو البقاء صاحب الكليات إلى ما وراء ذلك فقال (الصفة المشبهة تجيء أبداً من لازم فإذا أريد اشتقاءها من المتعدد يجعل لازماً بمنزلة فعل الغريزة وذلك بالنقل إلى – فعل ، بالضم ، ثم يشتق منه ، كما في رحيم وفقيه ورفيع / ٢٢٠) . وجاء في عدد نيسان (١٩٥٥) من مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق (مجلة مجمع اللغة العربية) عمأقره المجمع القاهري في مؤتمره : (كان الأستاذ أنيس المقدسي عضو المجمع من لبنان ، طلب إضافة كلمة – الرتابة – إلى المعجم بمعنى الثبات والاستقرار والاستمرار فيما يقابل التعبير المعربي : روتين . وقد رأت لجنة الأصول جواز استعمال هذه الصيغة ، بناء على جواز تعويل كل فعل لافادة المدح أو اللذم أو الالتحاق بالغرائز . وعلى هذا يكون

– الرتابة – مصدرأً قياسياً لفَعْلٍ ، طوعالقرار المجمع في تكملة مادةلغوية . وبعد المناقشة أقر المؤتمر الاقتراح المروض عليه) . و اذا كان هناك من ذهب الى قياس فعال بمعنى فاعل ، فقد أقر بعضهم قياس فعال من متعد بمعنى المفعول . قال السيوطي في الهمع : (فورد المفعول على فَعَلَ وعلى فَعْلٍ .. وعلى فعال كقتل وصريح . وقاشه بعضهم، أي فاس فعيل – فيما ليس له فعال بمعنى فاعل ، نقله في التسهيل .. والقيد المذكور للقياس نبه عليه أبو حيان، ولا بد منه). وقد أخذ المجمع القاهري بهذا ، والرأي في ذلك وجيه على أن (فعيل) هنا ليس صفة مشبهة .

واشتراق صيغ المبالغة لاسم الفاعل من الفعل المتعدد الثلاثي ، لا يطرد في الأصل . على أن من الآئمة من ذهب الى قياسه في خمسة أوزان هي : فعال و مفعال و فعول و فعيل . تقول ضراب و مضراب و ضربوب و ضربيب و ضرب . أو في الثلاثة الأولى وحدتها . جاء ذلك عن الامام عبد الله بن عبد الرحمن الدنوشري الشافعي في حواشي (يس) على التصریح . وليس هنا موضع تفصيل القول فيه . وكثير القول بصحة القياس في (فعال) خاصة فأخذ به مجمع اللغة العربية القاهري .

وقد كثر اشتراق (المفعلة) من أسماء الأعيان للمكان الذي يكثر فيه العين ، كقولهم : أرض مأسدة و مسبعة و مثورة اذا كثر فيها الأسد أو السبع أو الثور . و ظاهر كلام سيبويه في الكتاب (٢٤٩ / ٢) الأخذ بقياسه . وقال ابن سيده في المخصوص (١٦ / ٧٤) : (ومكان موعلة كثیر الوعول ، ومقدرة كثیر الغدر ، وهي الوعول المسنة ، مطرد عند أبي الحسن) . وقد أخذ المجمع القاهري بقياسه فقال في مجلته (٢ / ٣٥) : (تصاغ مفعلة قياساً من أسماء الأعيان الثلاثية الأصول للمكان الذي تكثر فيه هذه الأعيان سواء أكانت من الحيوان أم من النبات أم من الجماد) .

★ ★ *

و اذا عرضنا للمزيد من الثلاثي ك فعل و فعل و فاعل و تفاعل و انفعل و افتتعل و استفعل فقد خص أئمة الصرف كلاً بدللات لكنهم كانوا يجمعون على أنها لا تطرد .

وقد استثنى بعضهم (أ فعل) فذهب إلى أن دخول الهمزة على (فعل) اللازم ليتعدي إلى مفعول ، قياس كسره وأسهره . فإذا كان متعدياً إلى واحد فدخول الهمزة عليه سماع نحو لبس الثوب وألبسه ايه . ومنهم من جعل هذا قياساً أيضاً . بل ذهب الأخفش إلى قياس دخول الهمزة على المتعدد إلى اثنين لتعديته إلى ثلاثة .

وإذا كان الرضي قد قال في شرح الشافية (٨١ / ١) : (فليس لك أن تقول من ظرف أظرف) فقد قال ابن هشام في المغني (١١٣ / ٢) : (وقيل النقل بالهمزة سماعي . وقيل قياسي في القاصر والمتعدد إلى واحد . والعق أنه قياسي في القاصر وسماعي في غيره ، وهو ظاهر مذهب سيبويه) . والقاصر هو اللازم . وقد أقر المجمع القاهري تعديية اللازم بالهمزة .

ومن قبيل ما عدَّه الكتاب بهمة النقل (أضفي) . فانت تقول (سبع) و (ضفاف) بمعنى تم وطال فعلين لازمين . ومنه ثوب سابع ضاف ، ونمة سابعة ضافية . وتقول (أسبقه) على التعليق ، ولا تقول (أضفاه) كما اشتهر على السنة الكتاب إلا أن تقرر القياس في إدخال الهمزة للنقل ، لأن السماع لم يرد به .

والغريب أن الأستاذ محمد العدناني قد ذهب في معجمه (الأخطاء الشائعة) إلى عيب قول القائل (أضفي عليه جلالاً) وجعل صوابه (أكسيه جلالاً) . والطريف حقاً أن الكثرة على انكار (أكسيه) في السماع أيضاً . قال الزمخشري في الأساس : (وكسب المال .. وكسبته ملا فكسبيه .. ولا يقال أكسيته) . وقال صاحب المصباح : (كلهم يقول كسبك فلان خيراً إلا ابن الأعرابي فإنه يقول أكسيك بالألف) . وهكذا ينكر العدناني (أضفاه) قياساً ، وقد أقر في مقدمة معجمه لهذا القياس .

وقد ذهب بعضهم إلى قياس (ان فعل) لافادة المطاوعة فاشترط مجئه من فعل ثلاثي متعدد يتصور فيه العلاج والتاثير نحو فتحه فانفتح وقسسه فانتقاس . وأخذ بهذا المجمع القاهري ، وشرط لا يكونفاء الفعل واواً أو لاماً أو نوناً أو راء ، والا كان القياس فيه افتتعل .. واعتراض الشيخ ظاهر خير الله في (المنهاج السوى) فقال (ولا نجد بنى الحصن فانبني ، مع ما فيه من العلاج) ، كما اعتبر الدكتور مصطفى جواد فابي (المطاوعة) أصلاً . وقال في كتابه (المباحث اللتوية في العراق) : (أما انفعل وما جرى مجرراً من الأفعال

المزعوم أنها للمطاوعة فهي في الحقيقة لرغبة الفاعل في الفعل أو ميله الطبيعي أو شبه ميله إليه ، من غير تأثير من الخارج) وأردف : (ولذلك لا يقتصر الفعل على المتدلي ولا يكون له صلة بالثلاثي أحياناً ، مثل : انكدر . وفي القرآن الكريم في سورة التكوير : ٠٠٠٠٠ و اذا النجوم اندرت . . . ومعنى اندرت انقضت ، ومعنى الانكدار الاسراع والانقضاض ، ولا ثلاثي له ٠٠٠ . وهو فيما مثل به سديد الرأي . فليس كل ما أتى من هذه الزنة كان بالضرورة مطاوعاً لم تعد ثلاثي ، بل ليس لكل متعد ثلاثي ذي علاج مطاوع من (انفل) . فأنت تقول داسه ولا تقول انداس وتقول ضربه وجرحه وذبحه ولا تقول انضرب وانجرح وانذبح . ولا بدللقياس من ضابط جامع مانع كما يقولون .

ولا خلاف في أن (افتغل) سماعي . فليس لك أن تصوغ (افتغل) من فعل مجرد وتأتي به على ما يوافق هذا الفعل تعددية أو لزوماً . ما لم يرد به سماع . ومن ثم لعنوا قول القائل (احتار) وتسمع به بعض المحدثين كالشيخ مصطفى الغلايني . وأبيناه نحن حين لم يستنده سماع أو يسعفه قياس معروف .

واجتهد الشيخ ظاهر في (المنهاج السوسي) في وضع قياس لـ (افتغل) . وكان مما اشتراه ضابطاً أن يكون الفعل مما يعتمد العاقل عقلاً أو ارادة . فإذا صح هذا ألزمك القياس أن تمنع (افتغل) من (حار وخشى) ، ومن (سقم ومرض) . اذ لا يتأتى أن يعتمد العاقل فعل هذه الأفعال عادة .

ومما ينبغي استدراكه على هذا الضابط التبيه على أن القصد بمعنى الفعل دلالته الأصلية ، لا ما تشبع عنها أو تفرع عليها . فإذا سال سائل كيف امتنع (افتغل) من (مرض) وجاء من (عل) فقيل (اغتيل)، أجيب بان لـ (عل) دلالات ثلاثة هي التكرار والمتابعة ، ثم العائق يشغل صاحبه عن أمره ، ثم الضعف والمرض ، كما فصّله صاحب المقاييس . ولكن أي هذه الدلالات الجنر والأزرومة ؟

جعل الجوهرى في صالحه التكرار والمتابعة الأصل ، فقال : (التعليل سقي بعد سقي وجنى الشمرة مرة بعد أخرى ، وعل الضارب المضروب اذا تابع عليه الضرب) . وأردف : (والعلة المرض وحدث يشغل صاحبه عن وجهه ، كأن تلك العلة

صارت شفلا ثانياً منعه عن شفله الأول (وتتابع قوله) واعتذر عليه بعلة اذا اعتنقه عن أمر) . فاذا اطمأن الأمر على هذا ، وكان المعنى الأول هو التكرار والمتابعة ، لم يتوجه على الضابط الذي أتى به الشیخ عیب او نقد .
وأورد الشیخ لاشتقاق (افتتعل) ضوابط أخرى ، لا يتسع المقام لبسطها .
ولا مناص من استقصاء البحث فيها ليقطع في المسألة بيقين جازم .

* * *

غير أن ابن فارس لم يجز في هذاقیاساً لم يقسّه العرب ، ولا قولاً لم يقولوه . وفي ذلك حجر للفة عن التوالدوالاتساع ، وقصر لخطتها عن المضي في المواتاة والنماء . فاذا كان علماء الصرف قد آثروا الاستمساك بالوضع رعاية للأصل وتعلقاً به وحياطة له ، كما فعل ابن فارس ، فقد يتفق أن يقتاد الاستقراء إلى قياس لم ينبه عليه الأئمة كما أسلفنا ، أو يتفق أن تتجاوز ملكة الأدباء المتمكنين هذا العد بعفو الخاطر كلما أجبت إلى ذلك حاجة في الاستعمال أو دفعت إليه قوة الأداء فتصطفني اللفظ الذي يقع موقعه المرتجم ويصير إلى مستقره المطمئن . والقريحة المطبوعة إنما تتدفق بمثله قصد احکام الأداء ولو خالف الأصل المعروف . فانظر إلى ما قاله أبو محمد عبد الله بن سنان الخفاجي المتوفى (٤٦٦) هـ في كتابه (سر الفصاحة / ٦٢) : (وقد يكون التأليف المختار في اللفظة على جهة الاشتقاد ، فيحسن أيضاً ككل ذلك) . وأوضح مذهبة فقال : (ومثال لذلك مما يختار قول أبي القاسم الحسين بن علي المتربي في بعض رسائله : ورعوا هشيمًا تائفت روضه ، فان : تائفت ، كلمة لا خفاء بحسنها لوقعها الموضع الذي ذكرته) . وليس في اللغة - تائفت - ولعل المتربي قد تصور : تنزه ، فأتنى بتأنف ، طبعاً وسلامة . قال ابن القوطي في كتابه (الأفعال) : (وأنفت من الشيء أنفًا وأنفة : غضبت ، وأيضاً تنزهت عنه) .

وأورد الخفاجي مثلاً آخر فقال : (وكذلك قول أبي الطيب المتنبي :

اذا سارت الاحداج فوق نباته تفاوح مسك الغافيات ورنشه

فان تفاوح كلمة في غاية الحسن . وقد قيل ان أبا الطيب أول من نطق بها

على هذا المثال ، وان وزير كافور الاخشيدى سمع شاعراً نظمها بعد أبي الطيب ، فقال : (أخذتموها) .

وهكذا قبل (تألف) من المغربي ، واستحسن (تفاص) من المتبنى ، ولو لم يسمعا أو يكونا على قياس معروف ، لوقوع اللفظين موقعهما المختار في الأداء ، وأنهما لم يخرجا في الاشتقاء عمما ألف وقلته العرب من أمثالهما في أعمال أخرى . أفاليس يتأنى أن يدخل هذان في قياس لوابطينا لصيفتيهما مثل هذا القياس ، ببحث وتلطف واستقراء . هذا و (العدج) بالكسر العمل ومركب من مراكب النساء أيضاً وهو مثل المحفة ، والجمع حدوج ، وأحداج كما جاء في بيت المتبنى .

٢ - اشتقاق الأفعال من أسماء الأعيان

جرى العرب على اشتقاق الأفعال من أسماء الأعيان . فإذا كان اسم العين ثلاثياً مجرداً نزع منه فعل ثلاثي يشاكله في الأحرف وترتيبها ، كقولهم : رأسه اذا ضرب رأسه ، وكبده ودمنه وأذنه وأنفه ونابه ومعدنه ، اذا أصاب ما سمى بهذه الأسفن من الأعضاء . ومن ذلك رأه اذا أصاب رئته .

وقالوا : حصاه اذا ضربه بالحصى ، ودببه تلا دبره ، وحنك الدابة اذا جعل الرسن في حنكها . وأسد الرجل اذا أشبه الأسد ، وناس الجدي اذا صار كالتيس . وقالوا عسله اذا جعل فيه العسل فعلاً أو مجازاً – ففي الحديث : (اذا أراد الله بعبد خيراً عسله) . وقال صاحب النهاية : (العسل طيب الثناء مأخوذ من العسل) .

وفي النهاية ايضاً : (يقال بدر الغلام اذا تم واستدار تشبيهاً بالبلور في تماماً وكماله) . وقال الراغب في مفرداته (٢٠٠) والاقرب عندي أن يجعل البلور أصلاً في الباب ، ثم تعتبر معانيه التي تظهر منه ، فيقال تارة بدر كذا اي طلع طلوع البلور) .

وإذا كان الاسم رباعياً مجرداً نزع منه فعل رباعي يماثله في الأحرف وترتيبها أيضاً كقولهم : ثعلب الرجل اذا راغ ، وطحلب الماء اذا علاه الطحلب .

وإذا كان الاسم ثلاثياً او رباعياً مزيداً حذفوا منه الزائد حتى يعود ثلاثياً او رباعياً في مثل أحرفه الأصلية وترتيبها . فقد قيل من الثلاثي المزید : حنا لحيته

اذا خضبها بالعناء ٠ لكنهم قالوا : حنأها بالتشديد أيضاً ٠ وقالوا أركت الابل تأرك اذا لزمت الأراك ٠ والأراك: شجر من العمض يستاك بقضبانه ، الواحدة أراكة ٠

وقيل من الرباعي المزيد : قرطس الرامي اذا أصاب القرطاس اي الفرض ٠ على أنهم قالوا اشتقاقاً من الثلاثي أيضاً: تأسد واستأسد (من الأسد) وفي الاشتقاق لابن دريد : (تلثيث الرجل اذا تشبه باللith في جرأته وقادمه) ٠ وفلان يتمزن على قومه اي يتفضل عليهم ، من المزنة وهي السعاية ٠

وقالوا تأبل اذا اتخد الابل ، وتارض اذا لصق بالأرض ، وتخشب صار كالخشب ، وهكذا تعبر من العبر واحتجر من العبرة ٠

وكثير است فعل من الثلاثي كاستفيل واستنونق واستتيس واستنسن واستذائب واستجمل ٠

وكثير أفل اذا دخل في الشيء كأهضب وأصحر وأسهل وأبحر وأبر ٠ وأغرب وأعرق ٠ وقد اقتاد المجمع القاهري هذه الكثرة من اشتقاق الأفعال من أسماء الأعيان الى اجازة هذا الاشتقاق حين الحاجة ٠ فجاء في مجلته (٢٣٦ / ١) : (اشتق العرب كثيراً من أسماء الأعيان ، والمجمع يعيز هذا الاشتقاق للضرورة في العلوم) ٠

٣ - الاشتقاق من اسم العين المشتق

قالوا : (المنكب) وزان مجلس لمجمع رأس العضد والكتف ، فجاء اسماً للعضو ، ثم اشتق منه فقيل (تنكب القوس) اذا ألقاها على منكبها ، كما قيل (تأبط الشيء) اذا جعله تحت ابطه ٠ فـ (تنكب) بهذا المعنى دل على المنكب ولم يشتق من لفظه ، وهو حين انطوى على هذه الدلاله غير معناه في الأصل ، فـ تنكب يعني تجنبه ٠

وكما قيل من (المنكب) تنكب فدل على معناه ولم يشتق من لفظه ، قيل منه (نكب) أيضاً ، فجري هذا المجرى ٠ ففي المصباح : (ونكب على القوم نكابة بالكسر فهو منكب مثل مجلس ، وهو عون العريف ، مأخوذ من منكب الشخص ،

وهو مجتمع رأس العضد والكتف لأنه يعتمد عليه . وتنكب القوس أقيتها على المنكب) . وجاء (المنطقة) لما يشد على الوسط . واشتق منه فعل فقيل (نطقه فتنطق) كما في الصلاح . كما اشتق منه (مننطق وانتنطق) كما في اللسان . وهكذا اشتق (نطق وتنطق وانتنطق) من المنطقة فناسب الفعل معنى المشتق ولم يوافقه لفظاً . واشتق منها (تمنطق) فناسب المشتق معنى ولفظاً .

وجاء (تمدرع وتمندل) من المدرعة والمندل على تمفعل ، كما جاء (تدرع وتندل) على تفعل . فاعتذر الصلاح (تمفعل) شاذًا و (تفعل) هو القياس . فدل هذا على أن الأصل في الاشتقاد من اسم العين المشتق استناد الزيادة . وأيد ذلك الرضي في شرح الشافية فاعتذر (تمدرع وتمسكن وتندل وتمفر) قليل الاستعمال وأنه على توهم أصالة الميم فقال (والمشهور الفصيح تدرع وتسكن وتندل وتغفر) .

ولكن لم آثر الأئمة (تدرع) على (تمدرع) ؟ أقول قد ورد السماع بائبات الزيادة وهو الأصل ، كما جاء بعدها ، وهو خلافه . فأثروا الأصل والقياس . ولكن قد تكون ثمة دواع لنوية توجب مخالفته الأصل والأخذ بالاستعمال ، لأن العمل بخاصية اللغة أولى من الانقياد لنطق القياس . ومن ثم قال الباحثون في علم اللغة الحديث : قد يوجب الاستعمال في اللسان ما لا يسعه الوضع . وقد انزعى أئمة النحو هذا السمت ولم يفدوه حين قالوا (السماع يبطل القياس) . وهو ما قاله ابن جنبي في (المنصف) . فإذا أجازوه مما آثروا السماع على القياس .

وعندى أن قوله (تمدرع) بائبات الزيادة أدنى إلى التعلق بالمعنى والعبامة له من قوله (تدرع) بعدها ، ولو ورد السماع بهما وكان الثاني هو الأصل . ذلك أن الاستعمال يقتضي الأخذ بالزيادة مادامت ذات دلالة ، كلما أوقع اغفالها اللبس . فانظر إلى ما قاله ابن جنبي في الخصائص (١٢٦ / ١ - ط - ١٩١٣) : (وعليه جاء تمسكن وتمدرع وتنطق وتندل وتمخرق ، وتمسلم أي صار سلماً . فتحملوا ما فيه تبقية الزائد مع الأصل في حال الاشتقاد ، كل ذلك توفيق للمعنى وحراسة له ودلالة عليه) . وأردف : (ألا تراهم إذا قالوا تدرع وتسكن ، وإن كانت أقوى اللغتين عند أصحابنا ، فقد عرضوا أنفسهم لثلا يعرف غرضهم ،

أمن الدرع والسكن ، أم من المدرعة والمسكنة ، وكذلك بقية الباب) . والا
فهل نؤثر (تسلم) على (تمسّم) اذا أضحي (مسلماً) ؟

و اذا صح انهم حرصوا على ابقاء الزيادة رعاية للمعنى وتبيننا له ودرا
للبس كما ذهب اليه ابن جني ، فقد بطل القول بأنهم فعلوه على توهם أصله
الميم كما ذكره الرضي وانتعاه كثير من الأئمة .

٤ - اشتقاد الفعل من المصادر

تصور الأئمة اشتقاد الأفعال من المصادر كما قدروا انتزاعها من أسماء
الأعيان ، كما أوضعناه . لكنه اذا أمكن أن يرد الفعل الى اسم العين والمصدر
ردوه الى المصدر . قال ابن جني في الخصائص (٤٣٢ / ٢) : (اشتقاد
العرب من الجوهر قليل جداً والأكثر من المصدر) . وقال السيوطي في المزهر
(٢٠٣ / ١) - ط . المكتبة الأزهرية) : (والتاسع كون الأصل جوهراً والآخر
عرضًا لا يصلح للمصدرية ولا شأنه أن يشتق منه ، فان الرد الى الجوهر حينئذ
أولى لأنه الأسبق ، فان كان مصدرًا تعيين الرد اليه لأن اشتقاد العرب من
الجوهر قليل جداً والأكثر من المصادر) .

ولكن هل يعني ذهاب الأئمة الى أن العربية قد اشتقت افعالها من المصادر
ما وجدت لأنها الأصل لديهم ، والاشتقاق منها كثير ، والا فمن الجواهر والاشتقاق
منها قليل ، أقول هل يعني ذلك أنهم قالوا بسبق المصادر ، وهي أسماء للمعنى ،
للجواهر وهي أسماء للأعيان ، في الوضع ؟

هذا ما بدا للدكتور صبغي الصالح في كتابه (دراسات في فقه اللغة) ، فيبين انه
ليس من الطبيعي سبق أسماء المعاني أسماء الأعيان ، كما ذهب اليه الأئمة ، وأن الصواب
هو العكس ، وقال : (ان البداية تقضي بوجود أسماء الأعيان المشاهدة المرئية التي تناولتها
الحواس قبل أسماء المعاني . لذلك كانت الأعيان ، هي أصل الاشتقاد دون المصادر
كيف وقد امتلاطت معاجلنا وكتبنا اللغوية بغالباً يغضي من الجواهر التي تفرعت عنها
الصفات والاحوال والمصادر والأفعال) ١٩٩ .

والذي عندي أن الأئمة لم يقولوا بسبق أسماء المعاني أسماء الأعيان .
فإذا كانوا قد آثروا المصادر على الجواهر في كونها أصلاً للاشتقاد ، فلم يسبق الى

اعتقادهم أن المصادر قد وضعت قبل أسماء الجواهر البتة . وهذا حالهم حين قالوا الاسم أسبق من الفعل اذا لم يَدَر بخلدهم أو يقع في ظنهم أن الأسماء تقدمت الأفعال في الزمان . فانظر الى ما قاله ابن جني (٤٣٢/١ - ط - ١٩١٣) : (فكيف يجوز أن يقصد سبق الاسم للفعل في الزمان ، وقد رأيت الاسم مشتقاً منه ، كاشتقاق قائم من قام ، ورتيبة المشتق منه أن يكون أسبق من المشتق نفسه) . أردف (وأيضاً فال مصدر مشتق من الجوهر كالنبات من النبت ، وكالاستعجار من العجر ، وكلاهما اسم) .

فاظبح بذلك أن المصدر ، وهو أصل الاشتباك الفعل عند البصريين ، قد اشتق نفسه من الجوهر فالذي أراده الأئمة وعنوه اذاً أنه اذا قام للفعل مصدر وجوهر كان اشتقاقه من المصدر (فال مصدر الأصل به من حيث بناؤه وما يترتب عليه ويعترضه من الاتباع ابدالاً وقلباً واعلاً) . ولا يمنع هذا أن يكون اشتقاق المصدر نفسه من الجوهر في الأصل . ومن عمد من الأئمة الى التعميل على (الزمان) وكان ملحوظه (نشوئياً) نبه على أن (الجوهر) وهي أسماء الأعيان عند المتأخرین ، هي المتقدمة ، وأن (الأفعال وما يتصل بها من أسماء المعاني) هي المتأخرة . ذلك ما ذهب اليه السكاكي في كتابه (مفتاح العلوم) ، حين جمل الكلمة المستقرة نوعين . الأول ما (يشهد التأمل بتقادمه في باب الاعتبار والثاني ما جاء بخلاف ذلك) وهو المتخلف . وقد سلك في المتقدم (الجوادم) وهي الجواهر ، وسلك في المتخلف (الأفعال وما يتصل بها من الأسماء) أسماء المعاني والصفات . وليس هذا حسب بل أكد أن أكثر ما يتصل بالأفعال من الأسماء ، إنما هو فرع على الأفعال . وأردف (الا المصدر عند أصحابنا البصريين رحمة الله ١٤/) فانهم يعتقدون الفعل فرعاً عليه . لكنه لم يشايعهم فيما انتبهوا وقرروه كما سنراه . *

والأئمة في صلة الفعل بال مصدر من حيث الاشتباك ، على خلاف . فقد أكد الكوفيون أن الفعل أصل والمصدر فرع . وقطع البصريون بخلاف ذلك لكنهم اختلفوا في الصفات فمنهم من رد اشتباهاه الى الفعل ، كما فعل ابن جني ، ومنهم من عزاها الى المصدر ، شأنها شأن الفعل . قال سيبويه في الكتاب (١/١) : (وأما الفعل فأشملته أخذت من لفظ أحداث الأسماء ٠٠٠ والأحداث نحو الضرب والقتل

والحمد ٠٠) وأيد ابن الأنباري في كتابه (الانصاف في مسائل الغلاف) مذهب البصريين ٠

وقال بقول البصريين كثير من المحدثين منهم الأستاذ عبد الله أمين ، على ما جاء في مجلة مجمع اللغة العربية القاهري (٣٨٢/١) ، وقد استند في ذلك الى أن ابن الأنباري صاحب الانصاف قد ساق في المسألة آراء كل من الجانبين ووازن بينها فلم يدع مقاولا لقائل ، وقد خلص الى الأخذ بمقالة البصريين ٠

ومنهم الدكتور صبحي الصالح فاستشهد بما جاء في (أصول النحو) للأستاذ سعيد الأفغاني . قال الأفغاني : (المصدر يدل على حدث ، والفعل يدل على حدث وزمن ، والأسماء المشتقة تدل على حدث وزمن وزيادة ثالثة كالدلالة على الفاعل والمفعول) ٠

أقول ان ما حكاه الأفغاني هو مقالة البصريين . ذلك أنهم بنوا رأيهم على أن الفرع ما كان فيه الأصل مع زيادة هي غرض الاشتقاد . فال المصدر يدل على الحدث مطلقا فهو الأصل ، وشأن الأصل أن يكون مطلقا ، والفرع أن يقييد كما قيد الفعل بالزمن المعين . أما الوصف فهو يدل على الحدث وال موضوع ، فان فيه ما في المصدر من الحدث وزيادة كالدلالة على الفاعل ٠٠ فهو فرع عليه أيضا ، وليس فرعا على الفعل ، اذ ليس فيه ما في الفعل من الزمن المعين ٠

وذهب بعض البصريين أن في الوصف ما في الفعل من الزمن ، على كل حال . فهو فرع عليه . فال فعل قد نزع من المصدر والوصف قد نزع من الفعل ، وعليه ابن جنبي ٠

أقول قد عرف البصريون (الفرع) المشتق بالنسبة الى (الأصل) المشتق منه فقالوا : (الفرع ما كان فيه ما في الأصل وزيادة) ٠ فإذا سلمنا صحة هذا التعريف فلا بد من تصديق ما بنى عليه . لكن هذا التعريف تعريف اسميقصد به تحديد مفهوم اعتباري ، وليس هو تعريفا حقيقيا بالضرورة . قال الأستاذ الشيخ حسين والي عضو المجمع القاهري في الجزء الثاني من مجلة المجمع (رجعوا ما رأى أهل البصرة ٠٠ بعجة أن شأن الفرع أن يكون فيه ما في الأصل وزيادة ، وهي أقوى ما عندهم من العجج ، مع أنه لا يقسم برهان يؤيد لها ٠٠) وقال (وأما من ناحية العمل فال فعل أصل بالاتفاق) ٠

وقد جاء في حاشية الصبان على شرح الأشموني على الفية ابن مالك أن من الآئمة من ناقش قول البصريين في تضمن الفرع الزيادة على الأصل فقالوا : لا يبرهان يقتضي ذلك (٤ / ٢٥٠)

على أننا إذا اعتدنا (الأصل) هوما سبق تصوره وقيامه في الذهن ، فقد عرفناه تعريفاً أليق بالواقع اللغوي وأكثر مواءمة له . وإذا كان المدرك الحس أسبق إلى الذهن من المدرك المعنوي ، وأجناس الأعيان أسبق من أجناس المعاني ومنها المصادر ، فالمصدر الدال على العموم والجنس والمطلق لا يتصور قبل تصور ما يتناوله من الفعل والمشتقات تناولاً واحداً . وما صح أنه الأسبق هو الأصل .

وقد أشار الكوفيون إلى نحو من هذافقالوا ان المصدر لا يتصور معناه ما لم يكن فعل فاعل . والفعل وضع له : فعل يفعل ، فينبغي أن يكون الفعل الذي يعرف به المصدر أصلاً للمصدر .

وبعث الدكتور مصطفى جواد عضو الجمع العلمي العراقي المسألة في كتابه (دراسات في فلسفة اللغة والنحو والصرف) . وقد أخذ بمذهب الكوفيين . واستدل على صحة المذهب بثلاثة عشر دليلاً ، ثم قال : (هذه ثلاثة عشر دليلاً تنتقض دعوى سيبويه أن الفعل صادر عن المصدر ، وهي أدلة نحن اهتدينا إليها ، ولم يقف عليها الكوفيون وغيرهم) .

أقول قد أصاب الدكتور جواد في الأخذ بطريقه الكوفيين والجري على منهاجهم ، لكن جل ما جاء به من الأدلة ، على سداده واستقامته ، اصطلاحي اعتباري . وأظهر هذه الأدلة أن الفعل تجسيد والمصدر تجريد ، كما أوضحتناه . والجسدي أسبق إلى الذهن من المجرد . واني لاستشرف ، على كل حال ، أن يكون الدكتور جواد قد تفرد بما ساق من الأدلة فأتي بما لم تفتح العين على مثله ونزع إلى مالم يسبقه إلى شيء منه . فقد ذهب في أول أداته مثلاً إلى أنك تكتب ثم تسمى قيلك الكتابة) وقال الكوفيون ان المصدر لا يتصور معناه ما لم يكن فعل فاعل . وقال في أحدهما ان اشتقاء الوصف من الفعل دون المصدر فكيف يكون هذا هو الأصل . والذي قاله جماعة من البصريين : (الوصف من الفعل ، والفعل من المصدر) .

واعتند السكاكي صاحب المفتاح المصدر فرعاً على الفعل كما قال الكوفيون . واعتند لذلك بأن المصدر يتبع الفعل في اعلاه وتصحيعه . ودليل السكاكي هذا في اعتداد الفعل أصلاً في الاعلال ، اعتباري أيضاً .

هذا وقد أشار العلماء الى أن اللغات السامية قد اعتمدت الفعل أصلاً للاشتقاق . قال الدكتور اسرائيل ولفسنون في كتابه (تاريخ اللغات السامية/١٤) : (وقد رأى بعض علماء اللغة العربية أن المصدر الاسمي هو الأصل الذي يشتق منه أصل كل الكلمات والصيغ . لكن هذا الرأي خطأ في رأينا . لأنه يجعل الاشتتقاق مخالفًا لأصله في جميع أخواتها السامية) . وأردف : (وقد تسرب هذا الرأي الى هؤلاء العلماء من الفرس الذين بخشوا في اللغة العربية بعقلتهم الآرية . والأصل في الاشتتقاق عند الآريين أن يكون من مصدر اسمي) . ولم يرتفع الأفهاني هذا الرأي فقال : (ثم ذكر هذا المستشرق اليهودي أن هذه نظريته الخاصة ، اذ لم يشر اليها أحد من علماء الافرنج . ومع رغبته في أن يعم بنظريته هذه ، اللغة العربية ولغتها العربية ، يجدر بالتأمل الوقوف وعدم القطع ، ما لم يقم عليه البرهان الساطع ، فما أكثر الظواهر التي خالفت فيها العربية أخواتها الساميات) .

والجواب عن ذلك أنه لا بد للغات عامة أن تتباين . لكن الأصل فيما ينجزى منها الى فصيلة واحدة ، أن يقع التفاير فيها على الأشكال والفروع كالأصوات والمفردات دون القواعد والأصول كالبنية اللغوية وأصول الاشتتقاق . فالذى ذكروه أن العربية خالفت بعض أخواتها في أداة التعريف وعلامة الجمع ، كما أورده الدكتور عبد الواحد وافي في كتابه فقه اللغة . والأستاذ محمد عطيه الأبراشي في كتابه الأداب السامية . ولكنها لم تعالجها في البنية اللغوية وطريقة الاشتتقاق كاعتمادها على العروض الصامتة دون الصوتية ، وكون عدد العروض الأصلية في الكلم ثلاثة ، وأن الأصل في بنيتها أو الجذر واحد لا يتعدد كما يتعدد في اللغات الآرية .

فإذا أطمأنَّ هذا واستقرَّ ، صحَّ أن معايرة العربية لأخواتها إنما هي في الأشكال والفروع لا في القواعد الأولى والأصول . واعتتماد اللغات السامية في اشتتقاقها على الفعل ، من هذه القواعد والأصول .

٥ - ما يعترض رد المادة اللغوية الى اصل واحد او يحول دون الاهتماء اليه

لا شك أن الباب في الاشتقاد أن ترد مفردات المادة اللغوية الى أصل . هذا ما يكشف عن سر اللغة وخصوصها . ولكن قد يحول دون ذلك حائل يندو به الأصل منيع الدرك عزيز المثال . وهذا ابن فارس فقد عمد ، حين حقق مذهبـه في الاشتقاد في معجمه الفذ (مقاييس اللغة) ، الى رد المادة الى أصل حينـا والـى أصلـين أو أكثر ، هذا اذا اتفق له الاهتمام الى أصل . وليس هذا عجبا فقد يتعدد الأصل او يتعدد فيكون في التماـسه والتلطف له تـكـلف وعـسـر ، وقد يضل الرـائـد في طـبـه فيطـمع في غير مطـمع . وأفـصـح ابن جـنـي عن هـذا في الخـصـائـص (٥٢٥ / ١) اذ كـشـف أن الاشتقاد لا يـنـقـاد في كل مـادـة ، صـغـيرـا كان أم كـبـيرـا . قال أبو الفتـح : (واعـلم أنا لا نـدـعـي أن هـذا مـسـتـمـر في جـمـيع اللـغـة ، كـمـا لا نـدـعـي لـلـاشـتقـاق الأـصـفـر – أـي الصـغـير وهو ما نـعـنـ فيه – أنه في جـمـيع اللـغـة) .

فقد عرض ابن فارس لـ (رـطـل) فـلـمـ يـكـشـف عـما يـكـون أـصـلـه فـقـال (الرـاء والـطـاء والـلامـ كالـذـي قـبـلـه – أـي لـيـسـ بشـيء – الا أـنـهـ يـقـولـون لـلـشـيءـ يـكـالـ بهـ : رـطـلـ . وـيـقـولـونـ غـلامـ رـطـلـ : شـابـ ، وـرـطـلـ شـعـرـهـ كـسـرـهـ وـثـنـاهـ) . وـتـكـلـفـ ابنـ جـنـيـ فيـ الخـصـائـصـ لـهـذاـ فـقـالـ (٥١٣ / ١ - طـ ١٩١٣) : (ومـثـلـ الـأـوـلـ قولـهـمـ غـلامـ رـطـلـ وجـارـيةـ رـطـلـةـ لـلـيـنـهـاـ . وـهـوـمـنـ قولـهـمـ رـطـلـ شـعـرـهـ اـذـ اـطـالـهـ فـاستـرـخـيـ . وـمـنـهـ عـنـديـ الـرـطـلـ الذـيـ يـوزـنـ بـهـ . وـذـكـرـ اـنـ الغـرضـ منـ الـأـوـزـانـ اـنـ تمـيلـ اـبـداـ الىـ اـنـ يـعـادـلـهـاـ المـوـزـونـ بـهـاـ ، وـلـهـذاـقـيلـ مـثـاـقـيلـ فـهـيـ منـ الثـقلـ . فـالـشـيءـ اـذـ ثـقـلـ اـسـتـرـسـلـ وـارـجـعـنـ فـكـانـ ضـدـالـطـائـشـ الخـفـيفـ) : وـارـجـعـنـ الشـيءـ مـالـ وـثـقـلـ .

* * *

وقد جاء عن العرب قولـهـمـ (كـذـبـ عـلـيـكـ الـأـمـرـ) اـذـ وـجـبـ عـلـيـكـ فعلـهـ فـأـغـرـيـتـ بـهـ . قالـ ابنـ السـكـيـتـ فيـ (اـصـلاحـ المـنـطـقـ) (٣٢٢) : (وـتـقـولـ لـلـرـجـلـ اـذـ اـمـرـتـهـ بـالـشـيءـ وـأـغـرـيـتـهـ بـهـ كـذـبـ عـلـيـكـ كـذـاـ وـكـذـاـ ، أـيـ عـلـيـكـ بـهـ . وـهـيـ كـلـمـةـ نـادـرـةـ جاءـتـ عـلـىـ غـيرـ الـقـيـاسـ . قالـ عمرـ بنـ الخطـابـ ، رـحـمـهـ اللهـ ، يـاـ أـيـهـاـ النـاسـ كـذـبـ عـلـيـكـمـ الحـجـ ، أـيـ عـلـيـكـمـ بـالـعـجـ) . قالـ ابنـ السـكـيـتـ هـذـاـ وـلـمـ يـشـأـ أـنـ يـحـلـ مـعـنـىـ

(كذب) في المثل ، على معنى (الكذب) بتاویل . كذلك فعل الجوهری في الصاحب حين قال : (وكذب قد يكون بمعنى وجب) ثم حکى ما جاء به ابن السکیت . وفعل الامام التبریزی في تهدیبه ما فعل الجوهری، كما جاء في المزهر (٢٢٦/١). وذهب صاحب المفردات مذهباً آخر فاعول أن يجعل (كذب) في المثل مجازاً من (كذب) بمعناه المعروف فقال (كذب لبـن الناقـة اذا ظـن أـنـه يـدوم مـدة فـلم يـدم) أي ذهب عليك أو كاد يفوتك فبادر . ومن هذا كذب عليك اذا وجب فانه (قوله قد فات العـجـ اي كـاد يـفـوتـ) فـبتـكـلـفـ في تـاوـيـلـهـ .

وقد أطنب الزمخشري في الفائق وأطال في تخریجه ، كما يقول ابن الأثیر في النهاية . فذهب الى أنه من قول العرب (كذبته نفسه) اذا منته الأمانی وخیلت اليه من الآمال ما لا يکاد يكون ، وذلك مما يرحب الرجل في الأمور .. ثم جعل تقدیر المثل جملتين (كذب العـجـ) و (عليـكـ العـجـ) فحذف ما حذف وأصبح المثل (كذب العـجـ) وفي هـذا مـن التـكـلـفـ ما هو بـادـ جـليـ . وحـکـی الشـیـخـ طـاهـرـ الجـزاـئـرـیـ في حـاشـیـةـ خـطـبـةـ الـکـافـیـ (٢٣) تـاوـيـلـاـ أـخـرـمـ يـبـرـأـ من تـعـسـرـ ، فـاستـقـرـ بـهـذـاـ تـعـذرـ تـاوـيـلـ المـثـلـ وـفـكـ مشـکـلـهـ عـلـىـ وـجـهـ يـنـجـلـیـ بـهـ الشـکـ فـیـخـلـصـ الـیـ مـاـ يـشـبـهـ الـیـقـینـ .

* * *

وقد يذهب الأمر الى ما وراء ذلك فيدل اللفظ على معنى لا سبيل الى الكشف عن أصل اشتقاده والاهداء اليه بقاعدة أو استنباط . قال ابن جنی في الخصائص (١٩١٣ - ط - ٢٥٧) (واحتاج أبو بكر عليه - أي على أبي اسحاق - بأنه يؤمن أن هذه الألفاظ المنقولۃ البیناقد كانت لها أسباب لم نشاهدھا ، ولم ندر قاعدتها . ومثل له بقولهم : رفع عقيرته اذا رفع صوته . قال أبو بكر : فلو ذهبتنا نشتق لقولهم - عقر - من معنى الصوت لبعد الأمر جداً . وانما هو أن رجلاً قطعت احدى رجليه فرفعها ووضعها موضع الأخرى ، ثم نادى وصرخ بأعلى صوته . فقال الناس : رفع عقيرته ، أي رجله المقصورة . وقال أبو بكر : فقال أبو اسحاق فلست أدفع هذا) . وقال الجوهری في الصاحب (.. فتیل بعد لكل رافع صوته قد رفع عقيرته) . وقال الزمخشري في أساسه : (ورفع عقيرته : صوت) .

* * *

وقد يكون قد اعتبرى اللفظ في استحکام بنیته صنوف من التقلیب والابدال بعدت به عن هیكله ۰۰۰ او يكون قد نسب الى لهجات من اللهجات العربية (او التي اعتنت عربیة) غير لغة قریش التي سادت ما اسموه باللهجات الشمالیة فكانت اللسان المبین الذي نزل به القرآن ٠

قال أبو بکر بن درید في (الاشتقاء / ۵۳۲) حول أسماء قبائل ذي الكلاع : (وقد عرَفتك آنفًا أن هذه الأسماء الحميرية لا نقف لها على اشتقاء ، لأنها لغة قد بعدها وقدم المهد بمن كان يعرِفها) . وقال ابن جنی في الخصائص (۱/۳۹۵ - ط - ۱۹۱۲) : (وبعد فلسنا نشك في بعد لغة حمير ونحوها عن لغة بني نزار . فقد يمكن أن يقع شيء من تلك اللغة في لغتهم فييساء الظئن فيه بمن سمع منه . وإنما هو منقول من تلك اللغة . ودخلت يوماً على أبي علي رحمة الله ۰۰ قال ما تقول فيما جاء عنهم من حوريت . وحضرنا معاً فلم نحل بطائل منه ، فقال هو من لغة اليمن ومنخالف لغة بني نزار ، فلا ينكر أن يجيء غالباً لأمثالهم) . وحوريت اسم موضع . ولم تَحُلْ بطائل أي لم نظر .

وقد عنى الأئمة بلغة حمير لغات اليمن جميعاً : وعاش الحميريون أقرب العصور إلى الإسلام فكانوا أعرف شعوب الجنوب لديهم . ومن الثابت الذي لا مرية فيه ، والعلماء منه على يقين جازم ، أن القرابة بين لغات اليمن القديمة ولغات العبيدة السامية قوية لتشعب هذه من تلك . أما القرابة ما بين كل من هاتين واللغة العربية أي العجازية ، فعلى شيء من البعد .

ونعني بلغات اليمن الجنوبيّة نهجة المعينيين والسبئيين والحضرميّين والحميريين . وهي لهجات جاهليّة تكلم بها أهلها قبل الإسلام ، واندثر بعضها قبل ظهوره ، وبقيت منها بقية لا تزال آثارها حتى اليوم ، كما فصله الدكتور جواد في كتابه (تاريخ العرب - ۱۳/۳) .

وقد يُعني اللفظ إلى النبطية ، وكان النبط عرباً ، وذهب إلى هذا حدّيث المستشرق الألماني (نولدک) في كتابه (اللغات السامية) . وكانت لغتهم أدنى إلى عربية العجاز من اللهجات العربية الجنوبيّة .

وقد يكون اللفظ منسوباً إلى لغة من اللغات السامية كالسريانية أو العبرية . ويصح القول بذلك إذا كان اللفظ غريباً في مادته العربية ، متمكنًا في اللغة

الأخرى . أو كان اشتقاقه في هذه أظهر وأبين منه في العربية ، أو ورد نص تارخي ثابت بانتماهيه إليها ، أو كان فيزنة عربية نادرة وهو في السامية المعنية شائع متعال معروف .

ولا ريب أن القطع بانتماء اللفظي الأصل إلى لغة سامية غير العربية عسير إذ ليس بين لغات الفصيلة الواحدة لغات بنات وأخرى أمهات . فقد يصدق القول بأنه من (السامي المشترك) أي مما جاء على صور متقاربة لفظاً ومعنى في لغات سامية متعددة ، ومنها العربية .

وقد يكون اللفظ معزواً إلى لغة أعمجية غير سامية كالفارسية أو اليونانية أو سواهما . ومن ثم كان لا بد من الحكم على انتماء اللفظ قبل التماس اشتقاقه ورده إلى أرومته .

ف(الابريق) من ذلك مثلاً موضع اشكال . قال الشيخ طاهر الجزائري في كتابه (التقريب/٢٦) : (وانظر إلى لفظ الابريق مثلاً فإنه إن كان أسماء للسيف البراق يكون له اشتقاق لأنّه يكون عربياً محضاً ، واشتقاقه من البيرق ، والهمزة فيه زائدة ، وزنه أفييل . وإن كان أسماء لللائمة المعروفة لا يكون له اشتقاق لأنّه يكون معرباً ، والهمزة فيه أصلية ، وزنه فعليل) .

ونحو من ذلك (العب) بضم العاء وتشديد الباء فهو عربي وفارسي . وهو فارسي الأصل إذا كان للخديبة أي الوعاء الذي يجعل فيه الماء ، فقد جاء في المغرب للجواليقي (١٢٠) أن (العب) فارسي مغرب . وقال أبو حاتم : أصله الخنب ، فقلبوا الخاء حاء وحذفوا التون ، فقالوا: حب . قال الشيخ طاهر الجزائري في (التقريب/٨٥) : (فأبدلت فيه الخاء حاء والتون باء ، وأدغمت فيما بعدها) . وجاء في المعجم النهبي : (خُبَيْه : جرة كبيرة لوضع الفلال) . وهو معجم فارسي .

٦ - الحكم في أصل اللفظ العربي هو أم دخيل

حاول الأئمة أن يتعرفوا عجمة الأصل بضوابط لفظية فذكروا من ذلك خروج الكلمة عن أوزان العربية ، واجتماع حرفين لا يجتمعان في كلمة عربية كالطاء والجيم ، والجيم والصاد ، والصاد والطاء ، والسين والذال ، والسين والزاي ..

ومما اتغدوه ضابطاً للأعمى أن يكون اللفظ رباعياً أو خماسياً ولا يتفق فيه شيء من حروف الدلالة وهي الباء والراء والفاء واللام والميم والنون ٠٠ وهي أخف العروض ٠ وعلى ما فصلوه في هذا الباب وبسطوا القول فيه فقد اختلفوا فيما نسبوه إلى العجمة أو عزوه إلى لغة يعینها فأصابوا وجه الرأي حيناً وأبصروا ، وأخطأهم التوفيق والتبس عليهم في البحث وجه الصواب، حيناً آخر ٠ ذلك لقصور مقاييسهم التي اتغدوها عيايرأ من جهة وتعسر الحكم في تنقل الألفاظ بين اللغات ، وخفاء أعلامه في دورانها بين لغات من فصيلة واحدة من جهة أخرى ٠ فقد كان لا بد من تمكّنهم من اللغات التي عزوا إليها ، واطلاعهم على أصولها اللغوية وتتبع هجراتها التاريخية واستباق الصلات بين شعوبها وتمازج ثقافاتهم ، وأثر ذلك كله في ثراء لغاتهم وتناميتها ٠

قال الأستاذ عبد المجيد عابدين في كتابه (بين العيشة والعرب / ٩٨) : (فقد أورد السيوطي في الاتقان باباً ذكر فيه ما ورد في القرآن من الألفاظ بغير لغة العرب ٠ ذكر منها قرابة ستة وعشرين لفظاً أرجحها إلى اللغة العيشية ولكن أكثرها لم يثبت اشتقاده منها) ٠

ولا يغنى أنه كان بين السامية العيشية والعرب المجنوبية وشائج شابكة، ولا ننس أن السكان الساميين في العيشة انما كانوا من عرب الجنوب ٠ وأول لغة تكلم بها هؤلاء اللغة الجعزية لغة قبائل الأجاوز ٠ وهم أقدم من سكن العيشة من أهل اليمن ٠ ثم غلب على هذه ، اللغة الأمهرية ٠ وقد سميت بلادهم بالعيشة ٠ و (حبشت) اسم قبيلة من قبائل عرب الجنوب وانت البلاد وسكنت أجزاءها الشمالية ٠

ومنه أمثلة على طريقة الحكم على عجمة اللفظ : فقد ذهب الجواليني في المرب (٣٠) إلى أن (الأبيل) ومعنى الراهب ، فارسي معرب ٠ لكنه لم يذكر أصله أو يستدل على عجمته بدليل ٠ وحکاه عنه الخفاجي في الشفاء ولم يزد على ما قاله الجواليني ٠ ويتجه لي أن اللفظ عربي ٠ فابن دريد ذكره في الجمهرة ولم يشر إلى أنه دخيل (٣٢٤ / ١) ، وكذلك فعل صاحب المقاييس والجوهري في صحاحه ٠ أما الزمخشري فقد ذكر أصله حين قال : (وقد أبل أبالة فهو أبيل ، كما تقول فقهاء فهو فقيه ، وكذلك فعل صاحب النهاية ٠

وأكَدَ الأَسْتَاذُ عَبْدُ الْوَهَابِ عَزَّامٌ فِي مُقْدِمَةِ كِتَابِ الْمُرْبُّ أَنَّ (الْأَبِيلَ) لَيْسَ فَارِسِيًّا بَلْ سَرِيَانِيٌّ، وَمَعْنَاهُ فِي الْأَصْلِ: الْحَزِينُ، وَيُقَالُ لِلرَّاهِبِ . قَلْتُ قَدْ رَأَيْتُ أَنَّ الْأَبِيلَ عَرَبِيٌّ وَقَدْ اتَّضَحَ اشْتِقَاقُهُ، وَلَيْسَ كُلُّ لَفْظٍ عَرَبِيٌّ عُرِفَ فِي السَّرِيَانِيَّةِ، دُخِلَّا فِي الْعَرَبِيَّةِ .

فَالْأَبِيلُ إِذَا مِنَ الْأَلْفَاظِ السَّامِيَّةِ الْمُشَتَّرَكَةِ فَهُوَ عَرَبِيٌّ سَرِيَانِيٌّ، وَلَيْسَ فَارِسِيًّا . فَقَدْ أتَى النَّيْبَا بُورِيٌّ بِالْأَبِيلِ فِي كِتَابِهِ (الْسَّامِي١٤٤) عَلَى أَنَّهُ عَرَبِيٌّ وَتَرَجَّمَهُ إِلَى الْفَارَسِيَّةِ بِلَفْظٍ لَا يَمْتَنِي إِلَيْهِ . عَلَى أَنْ ثَمَّةَ (الْأَبِيلَ) عَلَى (فَيُعْلُمُ) وَهُوَ بِمَعْنَاهُ، وَأَرَاهُ أَعْجَمِيًّا . أَذْ لَيْسَ فِي كِلَامِ الْمُرْبُّ (فَيُعْلُمُ) كَمَا قَالَ سِبْوَيِّهِ فِي الْكِتَابِ (٢٢٥/٢) إِلَّا مَعْتَلاً . وَهُوَ اذَالِمٌ يَكْنُ عَلَى (فَيُعْلُمُ) فَهُوَ عَلَى (أَفْعَلُ) وَلَا يَأْتِي هَذَا إِلَّا جَمِيعًا (٣١٦/٢) .

فَاسْتَبَانَ بِهَذَا أَنَّ (الْأَبِيلَ) عَرَبِيٌّ، وَأَنَّ (الْأَبِيلَ) هُوَ الْمُرْبُّ، وَقَدْ يَكُونُ قَدْ عَرَبَ مِنَ السَّرِيَانِيَّةِ .

وَمَثَلُ آخِرٍ مُشَهُورٌ هُوَ (الْزُورُ) وَلِهِ فِي الْعَرَبِيَّةِ مَعْنَيَانٌ :
الْأُولُّ هُوَ الْقُوَّةُ، وَهُوَ بِمَعْنَاهُ بِالْفَارَسِيَّةِ أَيْضًا . وَقَدْ جَاءَ بِضْمِ الزَّايِ وَفَتَحَهَا .
وَالثَّانِي هُوَ الْكَذَبُ وَمَا يَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ تَعَالَى كَالصِّنْمِ .

فَالْزُورُ بِمَعْنَاهُ الثَّانِي عَرَبِيٌّ مُحْضٌ، وَلَيْسَ الْزُورُ فِي الْفَارَسِيَّةِ بِهَذَا الْمَعْنَى .
أَمَّا الْزُورُ بِمَعْنَاهُ الْأُولِّ فَقَدْ قِيلَ أَنَّهُ مَعْرُبٌ مِنَ الْفَارَسِيَّةِ ، وَهُوَ فِيهَا بِهَذَا الْمَعْنَى ،
لَكِنَّهُ جَاءَ بِضْمِمَةِ مُشَوَّبَةٍ بِفَتْحَتِهِ فَأَلْتَهُ إِلَى ضَمَّةِ خَالِصَةٍ . وَقَدْ أَوْجَزَ صَاحِبُ
الْتَّقْرِيبِ الْقَوْلَ فِي هَذِهِ الْمَسَالَةِ فَقَالَ: (الْزُورُ بِالضَّمِّ إِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْكَذَبِ كَانَ
عَرَبِيًّا مُحْضًا ، وَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْقُوَّةِ كَانَ مَعْرُبًا مِنْ زُورٍ بِضْمِمَةِ مُشَوَّبَةٍ بِفَتْحَتِهِ .
وَالْأَبْدَالُ هُنَّا لَا مَنْدُوحةٌ عَنْهُ) وَالْأَبْدَالُ الْمَقْصُودُ ابْدَالُ حِرْكَةِ الزَّايِ .

٧ - اشتقاقِ الْعَرَبِيِّ مِنَ الْمُرْبُّ

وَمَا يَتَصلُّ بِالاشْتِقَاقِ عَامَّةً، الْاشْتِقَاقُ مِنَ الْمُرْبُّ . فَقَدْ قَضَوْا أَلَا يَشْتَقُ
لِعَرَبِيٍّ مِنْ أَعْجَمِيٍّ كَمَا لَا يَشْتَقُ لِأَعْجَمِيٍّ مِنْ عَرَبِيٍّ . فَقَدْ جَاءَ فِي الْمَزْهِرِ (١٦٨/١)

– ط . المكتبة الأزهرية) : (سئل بعض العلماء عما عربته العرب من اللغات واستعملته في كلامها ، هل يعطى حكم كلامها فيشتق ويشتق منه ؟) . وقد أجاب بما نصه (٠٠ فقول السائل يشتق جوابه المنع . . . ومحال أن يشتق الجمي من العربي أو العربي منه . لأن اللغات لا تشتق الواحدة منها من الأخرى ، مواضعة كانت في الأصل أو الهمام . وإنما يشتق في اللغة الواحدة بعضها من بعض . لأن الاشتباك نتاج وتوليد . ومحال أن تنتهي النون الا حوراناً وتلد المرأة الا انساناً) . فمنع أن يكون اشتباك بين عربي وعجمي ، لكنه أردف مستدركاً فقال : (وقول السائل ويشتق منه ، فقد لعمري يجري على هذا الضرب ، المجرى مجرى العربي ، كثير من الأحكام الجارية على العربي من تصرف فيه ، واحتباك منه) . فأوضح أن مما عربته العرب ما أخضع لأحكام العربية فتصرف فيه واحتباك منه . وهذا موضع أوجبه الاستعمال واقتضاء عرف اللغات . ولا بدع اذا تجاوالت لقمان من فضليتين أن تقبس كل من الآخر فتسقط ما نقل اليها وتؤلفه فتضنه لأصولها وتدخله في بنيتها فينفي في سجها . ويحتفظ كل من اللغتين بقواعد فضليته الأصلية . والا فهل يعقل أن يستملح لفظ أجنبي ويقتنص فيدخل في مفردات لغة فيسلك في بنيتها ، ثم يحمد فلا يصدقه الاستعمال ويجريه المجرى الذي يقتضيه اشتباكاً وتصريفاً .

وقد ذهب ابن جني في الخصائص هذا المذهب فقال (٣٦٢ / ١ - ط - ١٩١٣) : (ويؤكد هذا عندك أن ما أغرب من أجناس الأعجمية ، قد أجرته العرب مجرى أصول كلامها . إلا تراهم يصررون في العلم نحو آخر . وابريسم وفرند وفirozج ، وجميع ما تدخله لام التعريف ، وذلك أنه لما دخلته اللام في نحو الدبياج والفرند . . . أشبه أصول كلام العرب ، أعني التكرات ، فجرى في الصرف ومنعه مجرأها . قال أبو علي : ويؤكد ذلك أن العرب اشتقت من الأعجمي التكرة ، كما اشتقت من أصول كلامها . قال رؤبة :

هل يعني حلف سختيت او فضة او ذهب كبريت

قال سختيت من السخت ، كزحليل من الزحل . . . فاشتق من (السخت) وهو معرب ، (سختيت) كما اشتقت من (الزحل) وهو عربي (زحليل) .

وقد جرى العواليقي في المغرب على هذا المنهاج ويتم سنته فقال ان المعربات
أعجمية باعتبار الأصل ، عربية باعتبار الحال . وقد أخذ بهذا ابن الجوزي .

ويتبين بالاستقراء أن من المعرب ما قل تصرف العرب فيه ، ومنه ما كثر
واتسع . من ذلك (الورد) لما يشم . فهو اسم فارسي معرب . وقد اشتقو منه
(ورد ، وتورد ، وورد) . و (الدينار) فقد جاء في المغرب أنه فارسي معرب .
وصححه الأستاذ عبد الوهاب عزام في مقدمة الكتاب فجعله رومي الأصل . وهو
على حق . وذكر صاحب التقرير (وقد ذهب بعض المستشرقين إلى أن كلاً من
الدرهم والدينار معرب من اليونانية) والرومية تبني اليونانية . وقد قالوا منه
(ثوب مدتر ، ودنر فلان اذا كثرت دنانيره) . و (الديوان) فارسي معرب ،
وقالوا منه (دوّنه) اذا جعله في الكتاب وأثبته وصنفه . و (الأربعون) كالعربون
وزناً ومعنى ، وهذا معربان . وقد قالوا (أربنه) اذا أعطاه العربون . وكذلك
(عربنه و عربنت في الشيء وأعربت فيه) اذا أسلفت .

وإذا ضاق التصرف في (الورد والدينار والديوان والأربون والعربون) فقد
اتسع في (لجام) فهو معرب أصله فارسي . وقد عومن معاملة العربي فجمع
على (لجم) ككتب ، وصفّر على (بليم) ككتيب . واشتق منه فعل فقيل (الجم)
ومصدر فقيل (الجام) .

وجاء في المزهر (١٦٩) : (وتکاد هذه الكلمة ، أعني لجاماً ، لتمكنها في
الاستعمال وتصرفها فيه تقضي بأنها موضوعة عربية لا معرفة ولا منقوله ، لولا
ما قضوا به من أنها معرفة) . أقول بل جمع على (الجمة و لم) وقيل (ملجم)
لووضع اللجام ، كما قيل تلجمت العائض اذا شدت اللجام في وسطها .

على أنني أكاد أجزم أن (اللجام) عربي لا دخيل ، اذ كيف يمكن أن يذهب
الظن الى استعارة العربي اسم هذه الأداة من الفرس ، وهي من الزم أدواتهم فيما
عانون من حياة البداوة . وإذا عدت الى اتساع العرب في تصرفهم به قوي في
نفسك ، واستقر في حسبانك ، أنه أصيل ، فهو المبادر من الأمر والغالب في الظن .
وإذا كان الأئمه قد قالوا بمجمعهم لثبت الشبه بينه وبين مرادفة الفارسي ، فليس
كل لفظ عربي اتفق له في الفارسية أو سواها ، شبيه (في لفظه ومعناه) ، هو
دخيلاً في العربية . وما أحكم قول الأستاذ عبد الوهاب عزام حول ذلك في مقدمة

كتاب (المرب) حين قال : (فرب لفظ فارسي يظن أصلاً للفظ عربي وهو في الحقيقة لفظ سامي تسرب إلى الفارسية في المصور القديمة . وقد بعد بالباحثين عن الصواب ظنهم أن المربية لم تهب اللغات الأخرى من الفاظها إلا في المصور الإسلامية) . وذهب أحد فارس الشدائق إلى عربية (اللجام) فرده إلى (لجم الثوب) اذا خاطه . أقول يقوى هذا في النفس أن (اللجام) وزان (فمال) ، وهو من أوزان أسماء الآلة ، كالنظام والرباط والوكاء والنقاب والقناع والسمام والقياد والشداد والازار والقرام ، والوثاق والجماع ، كما جاء في شرح العمسة للمرزوقي (١١١٥) .

وذهب محقق المرب إلى الشك في عجمة (اللجام) أيضاً كدأبه في التعقيب على المعربات ، ولا ننس أن شيوخ اللفظ واتساع تصرفه قد أصبحوا ذريعة للارياب في عجمته والمكم بنيفيها ، في أظهر الوجهين وأسلمهما من القبح ، كما أخذ به الدكتور عبد الصبور شاهين في كتابه (القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث) ، على حين استدلوا بغرابة اللفظ وضيق تصرفه على عجمته ، في أمثل القولين وأوجههما وأدناهما من الصواب .

وفي الألفاظ الفارسية لأدي شر أن (اللجام) تعريف (لقام) بكاف فارسية ، وأنه كذلك بالأرامية والعبيشية . وقال : (وعندى أن اللفظة سامية الأصل وإنما الفارسية أخذتها من الأرامية) . ويعزز هذا ما ذهبنا إليه واتبعينا . ويؤسس عليه أن (اللجام) مشترك سامي في العربية والأرامية والعبيشية .

وقد اتسع التصرف في (الجزار) مثلاً الجم ، من قوله (هذا بيع جزار) . وقد أجمع الأئمة أنه معرب (كزاف) الفارسي . وقد قالوا منه جازف ، وحامل جزوف اذا تجاوزت حد ولادتها ، واجترف اشتراه جزاراً ، وتجزف فيه تنفذ وتصرف ، والجزف أخذ الشيء جزاراً

قلت ما أحسب (الجزار) الا عربياً أيضاً . فانظر إلى ما جاء في الألفاظ الفارسية لأدشير : (الجزار والجزافة العدس والتختمين في البيع والشراء ، تعريف كزاف ، بكاف فارسية . وأصل معناه الأخذ بكثرة من غير تقدير . وقال فيه العرب : جزف وجزار وتجزف واجترف إلى غير ذلك . ومنه الأرامي) . أوليس مجيء اللفظ في المربية والأرامية دليلاً على ساميته وأنه عربي أصيل .

**مفاهيم عربية ولامع نضالية
في
تراث اللغوي والديني والحضاري**

القسم الأول

مفاهيم عربية

(٢)

ثلاثة مفاهيم أصلية

- أ - مفهوم الأمة
- ب - مفهوم الشعب
- ج - مفهوم الجمهور

(١)

ثلاثة مفاهيم قديمة

- أ - مفهوم العروبة
- ب - مفهوم القومية
- ج - مفهوم الوحدة

القسم الثاني

لامع عربية نضالية

- ١ - لامع عربية في مصر الجاهلي .
- ٢ - لامع عربية في مصر الإسلامي .
- ٣ - لامع عربية في العصر العباسي .
- ٤ - لامع عربية في العصر المملوكي والعثماني .
- ٥ - أثر الشعر الديني في دعم الفكرة العربية .
- ٦ - شأن العلم والعلماء في دعم الفكرة العربية .

مَفَاهِيمُ عَرَبِيَّةٍ وَمَلَامِحُ نَضَالِيَّةٍ فِي تِرَاثِ الْغَوَى وَالْأَدْنِي وَالْحَضَارِي

د. عمر موسى باشا

لم تكن فكرة الوحدة العربية التي انطلقت في هذا العصر حديثة عهد في ظهورها ووجوها ، ولو أننا تصفعنا التاريخ العربي منذ أقدم عصوره لرأينا بشائر فجرها الوليد قد افصحت من أفقها البعيد (١) .

وهذا يؤكد بالطبع أن للوحدة العربية وال فكرة القومية ملامح عربية أصيلة ومفاهيم نفسانية ، في تراثنا الحضاري . وقد توضحت بوادر هذه الملامح في لغتنا وأدبنا ، وتبين ذلك بكل وضوح من خلال الأحداث الكبرى التي مرت بها الأمة العربية عبر عصورها المديدة .

القسم الأول

مَفَاهِيمُ عَرَبِيَّةٍ

- ١ -

ثَلَاثَةُ مَفَاهِيمٍ قَدِيمَةٍ

أبرز ملاحظة توضحت لي أن معظم الذين تصدوا لبحث هذه الظاهرة من المحدثين قد اقصروا على التحدث عنها من خلال بواعير النهضة وطلائع العصر الحديث ، ولا بد لأي باحث يتصدى لتوضيح مفاهيمعروبة والقومية والوحدة من أن يعود إلى هذه الأصول التراثية ليستأنس بالدلائل اللغوية والاصطلاحية بادئ الرأي .

مفهومعروبة

اشتق مصدر (العروبة) و (العروبية) من الأصل اللغوي (عُرب يعرّب عَرْبًا وعُروباً)، عن ثعلب، و (عُروبة) و (عُروبية) و (عَرَابة) كفُصّح .
ومن الجوهرى (٢) : « العرب جيل من الناس والسبة اليهم (عربى) بين (العروبة)،
وهم أهل الأمصار » .
وعن غيره (٣) : « عربي بين (العروبة) و (العروبة) بضمها من المصادر التي
لا أفعال لها » .

وعند الجوهرى (٤) : عرب لسانه - بالضم - (عُروبة) ، أي صار عربياً
والمعروف في معاجم اللغة أيضاً أن (المرتب) و (المترتب) جيل من النائم معروف
خلاف المجم، و (الأعراب) منهم سكان البادية خاصة، والسبة إليه (أعرابى) اذا لا واحد
له ، و (الأعرابى) البدوى، ويجمع لفظ الأعراب على (أغاريب) .
وذكر أصحاب المعجمات أيضاً أن (العرب) اسم جنس، وله واحد مميز بباءة النسبة
أي عربي . و (العرب المارة) هم الخلق منهم ، و (عرب متعربة ومستمرة) أي هم
دخلاء ليسوا بخلص . قال جندل بن المشنى الطهوي (٥) :

جعد الشرى مستمرّب التراب
أي بعيد من أرض الأعاجم .

وضئّ أبو الخطاب بن دحية أقسام العرب وجمعهم في قسمين كبيرين ، فقال (٦) :
« العرب أقسام :

الأول : (عاربة وعرباء) وهم الخلق، وهم تسع قبائل من ولد إرم بن سام بن نوح،
وهي عاد، وثمد، وأيم، وعبديل، وطسم وجديس، وعمليق، وجرهم، ووبار، ومنهم
تعلم اسماعيل المربيّة .

والقسم الثاني : (المتعرّبة) ، وهم بنو اسماعيل ولد معد بن عدنان بن آدد ،
أما الأزهري فقد قال (٧) : « رجل (عربي) اذا كان نسبة في العرب ثابتة ، وان لم
يكن فصيغاً ، وجمعه (العرب) ، أي يحذف الياء ، ورجل (مُعرِّب) اذا كان فصيغاً ،
وان كان جميّ النسب ، ورجل (أعرابى) بايّلت اذا كان بدويّاً ، صاحب تجمّة وانتقام
وارتياض للكلّا وتبع لساقط الفيث ، وسواء كان من العرب أو من مواليهم

والأعرابى اذا قيل له : (يا عربي) فرح بذلك وهش له ،

والعربي اذا قيل له : (يا أعرابى) غضب له .

فمن نزل الbadia ، أو جاور الbadia ، وظَّعن بظعنهم ، وانتوى بانتواههم فهم أعراب .
ومن نزل بلاد الريف ، واستوطن المدن والقرى العربية وغيرها مما ينتمي إلى العرب ، فهو
عرب ، وإن لم يكونوا فصحاء »

يتضح مما تقدم أن اللغة في مفهوم العربة جوهرها الأصيل ، يقول الجوهرى(٨) :
« والعربية هي هذه اللغة ، ويعرف بنقطان أول من تكلم بالعربية ، وهو أبو اليمن كلُّهم ،
كما أشار الزمخشري إلى لغة الأعراب وما فيها من لوثة بقوله (٩) :
« وفيه لوثة أعرابية قال :

وإني على ما في من عنجهيَّتي ولوثة أعرابيَّي لأديب
وتمرَّب فلان بعد الهجرة ، وقال الكلَّيَّت :
لا ينفعنْ الامرَ الا ديث يبرمُه ولا تمرَّب إلا حولَه العربَ

أي لا تعزُّ وتمتنع عزَّة الأعراب في باديتها إلا عنده » .

وفي الصلاح أيضًا (١٠) : « تمرَّب أي تشبه بالعرب ، وتمرَّب بعد هجرته ، أي صار
أعرابياً » .

وفي اللسان : « عربَه : أي عليه العربية » ، وفيه أيضًا : « تمرَّب واستمرَّب ، أي
أفصح ، قال الشاعر (١١) :

ماذا لقينا من المستعربين ومن قياس نعوهم هذا الذي ابتدعوا
هذا فيما يتعلق بالعرب والعروبة والعربية ، ولا بد لنا من التحدث عن (العروبة)
بفتح العين ، لا ضمها كما رأينا ، فالمعروف عن يوم الجمعة أنه « كان يقال له في الجاهلية
يوم العروبة » (١٢) ، كما ورد هذا اللفظ مجردًا من الألف واللام ، فقالوا (عروبة)
وفي الصلاح إشارة هامة إلى قدم هذا اللفظ وأسالته في قول الجوهرى(١٣) :
« ويوم العروبة : الجمعة ، وهو من أسمائهم القديمة » .
أما ابن منظور الافريقي فقد أورد بعد استشهاده بقول الجوهرى هذين البيتين :
« قال :

أُولئِنْ أعيش وَانْ يوْمِي بـ (أولَ) أو بـ (أهونَ) أو (جبار)
أو التالِي (دُبَارِ) فَانْ افْتَهَ فـ (مؤنسَ) أو (عروبة) أو (شيار)
أراد (في مؤنسِ) ، وترك صرفه على اللغة المعادية القديمة ، وإن شئت جعلته على
لغة من رأى ترك صرف ما ينصرف .

كما أورد ابن منظور ما ورد في حديث الجمعة^(١٤) قال : « كانت تسمى (عروبة) وهو اسم قديم لها، وكانت ليس بعربي ، يقال: (يوم عروبة) و (يوم العروبة) والأقصى لا يدخلها إلا ألف واللام . »

قال السهيلي في الروض الأنف : كعب بن لؤي جده سيدنا رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أول من جمع يوم العروبة ، ولم تسم العروبة إلا منذ جاء الإسلام ، وهو أول من سمّاها الجمعة ، فكانت قريش تجتمع اليه في هذا اليوم فينظّفهم ويدركهم بمبعث النبي ، ويعليمهم أنهم من ولده ، ويأمرهم باتباعه والإيمان به . وينشد في هذه آيات منها :

يا ليتني شاهد فحواه دعوته اذا قريش تبغى الخلق خذلانا

قال ابن الأثير : و (عروباء) اسم السماء السابعة

أبرز ما يلاحظ مما قدمته أن اللغويين أجمعوا على قدم لفظ العروبة فالجوهرى قال : « وهو من أسمائهم القديمة » وابن منظور قال : « هو اسم قديم لها ، وكأنه ليس بعربي » ، وهذا القول على جانب كبير من الأهمية إذ يوضح لنا بعض مظاهر التطور في اللغة العربية وأصالتها وقدمها . ولكن لا بد لنا من الإشارة إلى أن ابن منظور لم يعزّ هذين البيتين اللذين استشهد بهما إلى أصحابهما النابغة الذبياني ، كما ساوره الشك في عروبة هذا اللفظ العربي الأصيل القديم ، ذلك أنه من الفاظ المرب الماربة من بني قحطان وجدهم الأولى « وهو أنهم كانوا يسمون الأحد (أوءل) لأنه أول أعداد الأيام ، ويسمون الاثنين (أهون) أخذًا من الهون والهُويني ، و(أوهد) أيضًا أخذًا من الوهد . وهي المكان المنخفض من الأرض لانخفاضه عن اليوم الأول في المدد ، ويسمون الثلاثاء (جبارا) بضم الجيم لأنه جبار به العدد ، ويسمون الأربعاء (دبارا) بضم الدال المهملة لأنه دبر ما جبار به العدد ، بمعنى أنه جاء دبره ، ويسمون الخميس (مؤنسا) لأنه يؤنس به لبركته . قال التحاش : ولم يزل ذلك في الإسلام ، وكان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يتبرك به ولا يسافر إلا فيه ، وقال : (اللهم بارك لأتمنى في بيتك يوم الخميس) . ويسمون الجمعة (العروبة) بفتح الميم مع الآلة واللام ، وفي لغة شاذة (عروبة) بغير ألف ولام مع عدم الصرف ، ومعناه اليوم البيّن أخذًا من قولهم : (أعرّب فلان) اذا أبان والمراد أنه بىّن العظمة والشرف ولا يزال معظماً عند أهل كل ملة ، وجاء الإسلام فزاده تعظيمًا « (١٥) » .

والملاحظ أن الشعراء كانوا يفضلون استخدام هذه التسمية ، نذكر منهم آبا تمام الذي يقول في قصيدة له^(١٦) :

حططت بها يوم (العروبة) عزمه و كان مقىما بين نسرين وفرقد

ونذكر الشاعر الصاحب شرف الدين عبدالعزيز الانصارى في وصف معركة عين جالوت قوله :

ووقفت في يوم (العروبة) موقفاً اوسعت فيه الفتاك بالفتاك

هذه أسماء أيام الأسبوع عند جرم الأولى ، والعرب العاربة منبني قحطان ، أما الأسماء المستعملة عندنا فهي ما نطق به العرب المستعربة أو المترسبة من ولد اسماعيل وقد بقيت مستعملة حتى الان .

كما نلاحظ أن اللغوين حاولوا الفصل بين المعنين في اللفظ المشترك الواحد ، ولا أرى في هذا الفصل ما يسوّغه ، فالمعنىان يمكن أن تعيدهما إلى معنى مشترك واحد ، ونص الخبر في حدث الجمعة يؤكّد ما تذهب إليه ، معنى ومبني ، فالعروبة يوم الجمعة يوم يلتئم فيه شمل العروبة ويجتمع القوم فيه ليبحث ما يستجد عندهم من أحداث وأخبار داخل القبيلة وخارجها، أو هو اليوم العرب والمقطم والمشعر ، انه يوم العرب والعروبة والمربيبة .

مفهوم القومية

لا شك أن لفظ (القومية) اسم مصدر صناعي ، أي اسم معنى صيغ من (القوم) بالإضافة ياء النسبة واتام النقل (من الوصفية الى الاسمية) للتعبير عن الحال او الهيئة العاصلة بال مصدر . فالقومية الحالة المنسوبة الى القوم .

وال القوم كما هو المرجع هم الجماعة من الرجال والنساء جميعا ، وقوم كل رجل ثبعته وعشيرته (١٨) وال القوم يذكر ويؤثر لأن أسماء الجموع التي لا واحد لها من لفظها اذا كانت للأديرين تذكر وتؤثر مثل : برهط ونفر وقوم . ويجمع على (أقوام) وجمع الجمع (أقاؤم) و (أقاويم) و (أقائم) .

نلاحظ من تدبر هذا اللفظ أهميته في الحياة الاجتماعية العربية منذ القدم ، فلا ستفرب ان رأينا يذكر ذكره في القرآن وحده ثمانين وأربعين وثلاثمائة مرة كما أحصيناها تعرضاً وتنكراً واضافة .

قد يُظن أول وهلة وجود فارق جوهري في مفهوم العصبية عند قوم العرب ، ومفهومها الحديث المعروف بالقومية العربية .

ان من يتدبّر المعنى فيها يجد أن المدلول اللغوي الأصلي لا يبالي المفهوم الاصطلاحي الا في باب التطور اللغوي الطاريء على معانٍ الآلفاظ .

يتضح مما تقدم أن القومية عُرفت عند العرب القدماء عصبية عربية ، وعند المحدثين فلسفة تهدف الى توسيع مفهوم العصبية الجاهلية الى عصبية يسيطر عليها المعقل الوعي والفكير المتفتح تأثيلاً وتأصيلاً للإنسان العربي الذي يسعى للسير في مضمار العصارة الحديثة معتقداً بقوميته العربية الجديدة ، وهذه العصبية القبلية العربية سر بقاء الأمة العربية وخلودها منذ أقدم المصور .

نستطيع أن نلاحظ بعض سمات هذه القومية العربية في هذه العصبية القبلية أو العصبية القومية عند شعراً العرب القدماء ، ولا سيما شعراهم في الفخر خاصة ، وما يستدعيه من ذكر الخصال الحسنة والمناقب الحميدة .

ولن نستغرب ان رأينا الشعراء يكررون لفظ القوم ، واكثر ما كان يرد عندهم مضافاً ،
وهم في ذلك يؤكدون ذاتيّتهم وعصبيّتهم القبلية الخاصة والعامّة وتضحيّتهم في سبيل الجماعة ،
يقول المقئ الكندي :

يعاتبني في الدين (قومي) وإنما ديوني في أشياء تكسبهم حمدا
وفيها يقول بعد ذلك :

ولا أحمل العقد القديم عليهم وليس رئيس (ال القوم) من يحمل العقدا
ويقول ابن ميادة :

تفاقد (القومي) اذا يبيعون مهجتي بخارية ، بهرا لهم بعدها بهرا
ويقول أبو فرمان :

اسلمنا (قومنا) الى نوب ايسرا في القلوب اقتلها
ونتف أخيراً عند هذا البيت للشاعر نفسه :

سيذكرني (قومي) اذا جدّ جدهم وفي الليلة الظلماء يفتقد البدر
ومما لا شك فيه أن الشاعر البحري قد عبّر عن هذه الفكرة خير تعبير في قصيدة التي
نظمها وهو في حداثته ، وافتخر فيها بقومه ، وهي مؤلفة من ستة وأربعين بيتاً ، استهلّها
بالنسبة في أثني عشر بيتاً ، فخلص بعدها إلى القول (١) :

مُك عدلاً أن تبخلي وأجيودا
وحديثاً : أبوة وجندودا
لد على العالمين : باساً وجودا
ضَّ وكادت من عزّهم أن تميّدا
لهُم ساكتوه طرّأ عيبيدا
قَّ وعادوا في عزّها وتمودا
مسكَ الناسَ وأصطفاهُم عيبيدا

يا بنة العامريَّ كيف يرى قو
ان قومي قوم الشريف قدّيما
ذهبَت طيءَ بسابقة المجر
معشرَ امسكت حلومهم الار
نزلوا كأهل العجاز فاضحى
منزلًا قارعوا علىه العمالق
عبدَ شمسِ شمسِ العريب (٢) أبونا

وهكذا استمر الشاعر في قصيده الفخرية واصفاً شمائيل قومه ، مددداً خصالهم في
المجد والقوة والملائمة والكرم والإباء بين الناس جميعاً . واختتم فخره بقوله (٢١) :

سرفَ مننا الا الفعال العميدا
في علاً لا تبيد حتى يبيدا
س لساناً وأنصر الناس عودا
حربَ كونوا حجارة او حديدا

سائل الدهر مذ عرفناه : هل يع
 فهو من معدنا يروح ويغدو
نعن ابناء يعرب (٢٢) اعرب النا
وكان الاله قال لنا : في الـ

ومما لا شك فيه أن هذه القصيدة البعثية تمجد الفكرة العربية القومية وفق المصبية العربية التقليدية الخاصة ، كما نلاحظ أن بعض الشعراء الآخرين مجدوا الفكرة القومية وفق العصبية العربية التقليدية العامة ..

والشواهد كثيرة شائعة في تراثنا الأدبي ، واللحظة الهامة أن بعضهم كان من غير العرب ، منمن آمن بالعربية لغة تجمع شمل الأقوام كلّهم .

مفهوم الوحدة

الأصل أن (الواحد) أول عدد الحساب لغة ، والواحد يبني على انقطاع النطير وعوز المثل ، والوحيد يبني على الوحدة والانفراد عن الأصحاب من طريق بينونته عنهم . والعرب يقولون نيلاً عن الفراء (٢٣) : « أنتم حيٌ واحد وحي واحدون » ، كما يقال شرذمة كثيرون ، وأنشد للكميّت :

فضم قواصي الأحياء منهم فقد رجعوا كحيٍ واحدينا

وفي أساس البلاغة : « هو واحد وهم وحدان ، ولا تننس وحدة القبر ووحشته » (٢٤)

كما حكى عن سيبويه : « الوحدة في معنى التوحد ، وتوحد برأيه تفرد به » (٢٥) .
يقال : « أحدث الله ووحدته وهو الأوحد الواحد » . وقد « وحيد يوحد » ووحدة ووحدة
ووحدة (٢٦) .

ذلك هو الأصل اللغوي في مفهوم الوحدة ، ولا يختلف هذا المعنى اللغوي كثيراً عن المفهوم الاصطلاحي الذي استعملناه اختلافاً جوهرياً ، وذلك اذا فسّرنا هذا المعنى تفسيراً اجتماعياً تطوريّاً .

قولنا (الوحدة العربية) إنما يعني به جمع شمل العرب جميعاً وتوحدهم عن سواهم من الأقوام ، والعربيّة اللغوية لسانهم ، فلا تفرقهم المصبيات والأهواه والأصياع والألوان .

تلك هي المفاهيم الثلاثة في تبيان الفاظ (المروبة) ، و (القومية) و (الوحدة) ،
وان ايماننا بها واستعمالها بشكل واع ، وفكّر نير مفتح ، بعيداً عن العصبية الجاهلية
والتّعصب الأعمى يمكن أن ينفي عنها ما ساورها من أحداث جعلتها بعيدة عن منطق المفكّر
العربي العز .

ثلاثة مفاهيم أصلية

كنت أود الاقتصار على ذكر المفاهيم الثلاثة القديمة ، لكن طبيعتها اللغوية والدلالية والاجتماعية والسياسية حتمت علي بحث مفاهيم عربية أصلية كثيرة استعملها أيضاً في بوادر النهضة والعصر الحديث ، وهي مفاهيم (الأمة) و (الشعب) و (الجمهور) .

ومن الواجب علي أن أوضحها من الوجهة اللغوية بعد أن اقتصر الباحثون المحدثون على التحدث عنها من خلال النظريات السياسية والاجتماعية مهملين أصالتها في تراثنا اللغوي والحضاري .

مفهوم الأمة

تعددت آراء اللغويين وأقوال العلماء في مفهوم الأمة بشكل عام ، وقد كثر ورودها في القرآن بمعانيها المتعددة ، واستعملت بصيغة الأفراد أحادي وخمسين مرة ، وبصيغة الجمع ثلاثة عشرة مرة فقط .

أصل المعنى هو الجماعة ، وأمة الرجل قومه ، ذكر الأزهري أن « أصل هذا الباب كله من القصد » (٢٧) .

وقال الأخفش : « هو في اللفظ واحد ، وفي المعنى جمع ، وكل جنس من العيون أمة » . وفي الحديث : لولا أن الكلاب أمة من الأنم لأمرت بقتلها » .

وقال الأزهري : « والأمة القرن من الناس ، يقال : قد مضت أيام أي قرون » .
وقال بعد ذلك : « والأمة فيما فسروا يقع على الكفار والمؤمنين » ، وأمة الرجل :
قومه ، وأمة الله خلقه دون استثناء .

كما فسره الفيروزابادي بمعنى الجماعة ، فقال (٢٨) : « جماعة أرسل إليهم رسول ، والجبل من كل حي ، والجنس كلام فيما ، ومن هو على الحق » مخالف لسائر الأديان » .
والمعنى الثاني : هو الطريقة والشريعة ، يقال : فلان لا أمة له ، أي لا دين له ولا نحلة .

قال الله تعالى (٢٩) : « كان الناس أمة واحدة ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين » .
أي كانوا على دين واحد على الإيمان ،

وقال أيضاً: (٣٠) « بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمةٌ وانا على آثارهم مهتدون » ، وهي مثل السنة والملة ، كما روى سلامة بن عاصم عن الفراء .

وقراء : « على إِئَّةٍ » وهي الطريقة من قولنا : أمنت ، وما أحسن إمته .

وقال تعالى (٣١) « كنتم خير أمة أخرجت للناس » . شرحها الأخفش (٢٢) يقوله يزيد أهل أمة ، أي خير أهل أمة .
وأشد النابة (٣٣) :

حلفت فلم أترك لنفسك ريبة وهل يائمن ذو أمة وهو طائع
والآمة معناها هنا الدين والاستقامة .

والمعنى الثالث : أن الآمة بمعنى العين والدهر .

قال تعالى: (٣٤) « ولئن أخربنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة » أي إلى أوقات معدودة .

والمعنى الرابع أن الآمة بمعنى المعلم ، والأمام ، والرجل الجامع للخير ، والذي لا نظير له . قال تعالى (٣٥) : « ان ابراهيم كان أمة قانتا الله حنيفا » أي أماماً قدوة جامعاً لخصال الخير .

يتضح مما تقدم معنا أن للأمة معانٍ مختلفة في القرآن وغيره ، والأصل في هذه المعانٍ كلها القصد ، ومعنى الجماعة هو أبرز معانٍها ، وهو الأصل فيها ، ولا يصح في عصرنا الحديث أن نقتصر على المعنى الشائع ، وإنما يجب علينا أن نتدبر المعانٍ كلها وفق النص الملائم والدلالة المواتفة .

مفهوم الشعب

الشعب : هو القبيلة المظيمة ، وقيل : العلي العظيم ، يتشعب من القبيلة ، وقيل هو القبيلة نفسها ، والجمع (شعوب) . والشعب: أبو القبائل الذي ينسبون إليه ، أي يجمعهم ويضمهم (٣٧) .

وفي حديث عائشة رضي الله عنها ، وقد وصفت أباها : « يرأب شعيباً » أي يجمع متفرق أمر الأمة وكلمتها (٣٨) .

أما الماوريدي وغيره فقد عد في طبقات أنساب العرب ست طبقات (٣٩) :

الطبقة الأولى : الشعب ، بفتح الشين ، وهو النسب الأبعد الذي تنسب إليه القبائل كمدنان ، ويجمع على شعوب ، وسمى شعيباً لأن القبائل تتشعب منه .

الطبقة الثانية : القبيلة ، وهي ما انقسم فيه الشعب كربيعة ومضر ، وتجمع على قبائل ، وسميت قبيلة لتقابل الأنساب فيها ، وربما سميت القبائل جماجم .

الطبقة الثالثة : العمارة بكسر المعين ، وهي ما انقسم فيه أنساب القبيلة كقريش وكتانة ، وتجمع على عمارتين وعمارات .

الطبقة الرابعة : البطن ، وهي ما انقسم فيه أنساب العمارة كبني عبد مناف وبني مخزوم ، وتجمع على بطون وأبطن :

الطبقة الخامسة : الفخذ ، وهي ما انقسم فيه أنساب البطن كبني هاشم وبني أمية ، ويجمع على أفخاذ .

الطبقة السادسة : الفصيلة ، وهي ما انقسم فيه أنساب الفخذ كبني العباس ، وبني أبي طالب ، وتجمع على فصائل .

وروى ابن منظور عن أبي أسامة (٤٠) قوله : « هذه الطبقات على ترتيب خلق الانسان ، فالشعب : أعظمها مشتق من شَعْبَ الرأس ، ثم القبيلة من قبيلة الرأس لاجتماعها ، ثم العمارة : وهي الصدر ، ثم البطن ، ثم الفخذ ، ثم الفصيلة وهي الساق »

يتضح مما تقدم معنا في ترتيب الطبقات أن الشعب يمثل قمة الهرم في ترتيب أنساب العرب وتدرج القبيلة فيه من الكثرة إلى القلة (٤١) .

لم يرد في القرآن الكريم غير الجمع من هذا اللفظ في آية واحدة فقط (٤٢) «وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم » .

شرح ابن عباس ذلك بقوله : « الشعوب : الجمّاع ، والقبائل : البطون ، بطون العرب ، والشعب ما تشعب من قبائل العرب والمجم ، وكل جيل شعب .

قال ذو الرمة :

لَا أَحُسِبُ الْدَّهْرَ يَلْسِي جِدَّةً أَبِدَّاً وَلَا تَقْسَمُ شَعْبًا وَاحِدًا شَعْبَّاً

شرح ابن منظور (٤٣) (الجماع) : « بالضم والتضديد مجتمع أصل كل شيء ، أراد به منشاً النسب وأصل المولد ، وقيل أراد به الفرق المختلفة من الناس »

وعن ابن الأعرابي : « الجمّاع أخلاط من الناس ، وقيل هم الضروب المفرقون من الناس » .

ووضح ابن منظور معنى (الشعوبية) (٤٤) ، فقال : « وقد غلبت (الشعوب) بلغته الجمع على جيل المجم ، حتى قيل لمحتقر أمر العرب (شعوبية) أشاروا إلى الجمع لغلبته على الجيل الواحد كقولهم (أنصارى) . والشعوب فرق لا تفضل العرب على العجم . والشعوبية الذي يصف شان العرب ، ولا يرى لهم فضلاً على غيرهم » .

أما الرمخيري فيقول (٤٥) : « والعرب شعوب ، وفلان شعوبية » ، من الشعوبية . تلك هي قصة الشعب العربي ، بدأت بداء عربياً أصيلاً ، وتطورت جمماً : وانتقلت من

التخصص الى الشمول ، وتضمنت معنى لم يكن في الأصل ، وانما هي سنة التطور في سائر اللغات ، ونحن مع التطور والتجدد ضمن العفاظ على الأصلة والتراث .

مفهوم الجمهور

كثير استعمال لفظ (الجمهور) ، و (الجمهورية) ، و (الجماهيرية) في المعرض الحديث منذ بدء عصر النهضة ، كمصطلحات ذات مدلول اجتماعي وسياسي . ولا بد لنا من عودة الى تراثنا اللغوی لنعرف الدلالة الأصلية لهذا اللفظ وتطوره السياسي .

فالمعروف لغة أن لفظ الجمهور اسم جموع ، أي لا واحد له من لفظه ، كما هو الحال في قوم وشعب ورعيط ، ويجوز معاملته كالمفرد أو كالجمع .

وتجمع جمهور على جماهير ، وجمهور كل شيء عظمته ، وأصل معناه اللغوی أن الجمهور هو الرمل الكثير المتراكب الواسع ، قال الأصمعي : « هي الرملة المشرفة على ما حولها المجتمع » . والجمهور والجماهير من الرمل ما تعتقد وانتقاد ، والجمهور حرة لبني سعد بن بكر . قال ذو الرئمة (٤٦) :

خليلي عوجا من صدور الرواحل بجمهور حزوبي وابكيها في المنازل
والفنل منها (جمهور) ، وجمهور الأشياء جمعها ، قال ذو الرمة (٤٧) :

أبى عز: قومي ان تخاف ظعائني صباحاً واضعاف العديد المعمهر
فمن هذا المصدر اللغوی الأصيل استعمل لفظ الجمهور والجمهورية والجماهيرية ، فلا بد لنا اذا من العودة الى هذه الأصول .

ان المصود بالقول : (جمهور الناس) أي جاثهم ومعظهم ، كما يقال في كتب اللغة : (هذا قول الجمهور) و (شهد ذلك الجماهير) وهي تعبير مأثور في مصادرنا التراثية . وهكذا نلاحظ استعمال الجمع اضافة الى المفرد وارد كثيراً ، فقد نص على أن جماهير القوم أشرافهم وسراتهم ، المؤكد أنه لم يرد للفظ المفرد الا شفع بالجمع مباشرة .

وفي حديث ابن الزبير : قال لماوية : « إِنَّا لَا ندْعُ مِرْوَانَ يَرْمِي جَمَاهِيرَ قَرِيشَ بِمَشَاصِهِ » أي جماعاتها ، واحدها جمهور ، واستطرد ابن منظور فقال : (٤٨) و « جمهور القوم اذا جمعتهم » ، ولا شك في أن هذا اللفظ قد استعمل اذا جمعاً في الأصل كما استعمل مفرداً منسوباً يقابل اللفظ المراد لهذا المعنى أو غير منسوب .

كما تؤكد المصادر اللغوية أن لفظ (الجماهيرية) اذا استعمل جمعاً على هذا الشكل ، يراد به اسم موضع حصن قرب جبلة من سواحل بلاد الشام ، وهي المعروفة عند المؤرخين باسم الطراز الأخضر .

واستعمل لفظ (الجماهير) جمعاً أيضاً ، وهو اسم موضع ورد في بيت مفرد منسوب لامرئ القيس (٤٩) :

وقد أقود باقراب الى حرض الى (جماهير) رحب الجوف صهالا

تتضاعف ماتقدم معنا امسالة لفظ (الجماهیر) ، فقد استعمل جمیعاً منذ القدم ، وقد افلح من اختار هذا اللفظ المجموع منسوباً كما هو الحال في لفظ الانصار والشعوب . يضاف الى ما تقدم ذكره أن معنى اللفظ يوحى بالأصلة والقوة والوحدة والتعاون والاجتماع ، وكانما قد جمع هذا اللفظ مفاهيم العروبة والوحدة والقومية مجتمعة .

القسم الثاني

ملامح نضالية عربية ملامح عربية في العصر الباهلي

نعود للباهلية القديمة الأولى ، والباهلية القريبة الثانية ، فنشاهد أن طبيعة العرب المشتركة ، وحياتهم القبلية ، ولنفهم الواحدة تعم هذه الوحدة التي وجدت بوجودهم أصلاً ، فلم تفرقهم الأحداث والأهواء والمصيبات القبلية ، وإنما كانت توحدهم وتجمع شتاتهم ، لأنهم كانوا آباء يأنفون أن يتسلط عليهم أمير مستبد أو ملك جبار ، تلك هي جيلتهم التي فطروا عليها .

ولا شك أن قصة أبي قابوس النعمان بن المنذر خير دليل على ما نحن بصدده ، فلقد عادى ملك الفرس ، وأبى أن يزوج بنته من الأمراء من أبناء كسرى ، وفضل أن يعبس ، ويهاه ، ويذبح ، ويقتل ، ويرمي به تحت أرجل الفيلة ، ولم يقبل ما عُرض عليه .

والواضح أن القضية ليست ، كما يبدونا أول وهلة ، قضية زواج ومصاهرة ، وإنما هي قضية المبدأ ، وهو أن العرب تمسكوا بأصولهم وقوميتهم وعروبتهم منذ الباهلية ، و موقف النعمان هذا موقف قومي أصيل سجله له التاريخ العربي .

والمعلوم أيضاً أن النعمان قد أودع دروعه هانيء بن مسعود الشيباني منبني بكر ، وإن كسرى طلب إليه بعد مقتل النعمان أن يعطيه دروع النعمان ، ويسلم إليه أهله ، لكنه رفض ذلك ، وتهيا لمعاربة الفرس الذين أرادوا اخضاع العرب .

استنصر هانيء العرب جميعاً فاستجابوا له ، لأنها معركة قومية عربية ، وزع بينهم دروع النعمان ، وهكذا وحدتهم الأحداث فاجتمعوا كلهم ، وأجمعوا على محاربة هذه الدولة الكبرى ، يهدوهم في ذلك كله صوت القومية العربية الذي كان يتردد في أجواء رمال هذه الصحاري والكتابان . وقد روى أن أحد زعمائهم رفع عmad خيمته وقال إنه لن يهرب حتى تهرب هذه القبة .

وهكذا اتحد العرب في ساعات الخطب ، وخطبة هانيء بن مسعود في هذه المناسبة أشهر من أن تذكرها ،

ان تاريخنا العربي يؤكد أن الأحداث والصائب وحدت العرب دوماً ، ولذلك بقيت القومية العربية حصنًا للأمة العربية صانت لها تراثها ، وضمنت لها بقاءها عبر السنين لأن كثيراً من الأمم الأخرى قد بادت وانقرضت ، ولم تقم لحضارتها قائمة حين تصرف بها الأحداث والغير .

هناك ظواهر أصيلة أسممت في ابراز فكرة الوحدة عند العرب .

ولقد كان للشعراء أكبر الأثر في بعث الفكر القومي ونضجه في وقت مبكر جداً من تاريخنا ، ذلك لأن الشعر ديوان العرب ، وهو الناطق بما يتردد في صدورهم وعلى استethem . ولو أننا تصفحنا مثلاً معلقة عمرو بن كلثوم ، وهو أحد شعراء الجاهلية ، وعظمائهم ، وفرسانهم ، لرأينا أنه كان عزيزاً بالنفس من هوب الجانب . وبعلقته التي نيفت على مائة بيت من أجمل الشعر الجاهلي .

استهلها بوصف الغرب . ومن خلال هذا الوصف نستنتج أن العربي يجد وشائج وحدته في أي بلد عربي آخر ، تقارب البلدان أو تباعدت (٥٠) :

ألا هي بصحنك فاصبعينسا
وكاس قد شربت بيلبك
ولا تبقي خمور الأندرلينسا
وآخر في دمشق وقاصرينسا

أورد الشاعر في هذا الاستهلال الغربي من البلدان : أندرلين ، وقاصرين ، وبعلبك ، ودمشق . ولم يقتصر إيراده على ما ذكر ، وإنما نجد في معلقته أسماء كثيرة من الأماكن . لن نطيل الوقوف في هذا الاستهلال الغربي ، وإنما نتجاوزه إلى شاهد آخر من معلقته، نقرأ من خلاله نفسية الشاعر المؤمن بعروبه وقوميته (٥١) .

اذا قَبَّبَ يَابِطْحُهَا بَتِينَا
وائِنَا الْمَهْلَكُون اذا ابْتِلِينَا
وائِنَا النَّازِلُون بِحِيثِ شِينَا
وائِنَا الْأَخْلَنُون اذا رِضِينَا
وائِنَا الْعَازِمُون اذا عِصِينَا
ويُشَرِّبُ غَيْرُنَا كَلْرَا وَطِينَا
أَبِينَا انْ نَقَرَ الذَّلِ فِينَا
وَمَاء الْبَحْرِ حَتَّى ضَاقَ عَنْهَا
تَخْرُجْ لِهِ الْعِبَابِرِ سَاجِدِينَا
وَقَدْ عَلِمَ الْقَبَائِلِ مِنْ مَعِدِ
بائِنَا الْمَطْعَمُون اذا قَدْرَنَا
وائِنَا الْمَانِعُون لِمَا أَرْدَنَا
وائِنَا التَّارِكُون اذا سَخْطَنَا
وائِنَا الْعَاصِمُون اذا أطْعِنَا
وَنَشَرِبُ انْ وَرَدَنَا الْمَاءَ صَفَوا
اذا مَا الْمَلِكُ سَامَ النَّاسَ خَسْفَا
مَلَانَا الْبَرِ حَتَّى ضَاقَ عَنْهَا
اذا بَلَغَ الْفَطَامَ لَنَا صَبَّى

أبرز ما لاحظناه الملامح القومية الأصلية في هذه الملحقة ، ففيها تصوير واقعي لما يتصف به العربي ، من جود ، وعزة ، واباء ، وقوة ، وحرية ، ومنعة ، وتمرد على الظلم ، وثورة على الطغيان .

في هذه الأوصاف كلها الأسس التي وضعها الشاعر تاكيداً لفكرة القومية بين القبائل العربية ، لأنّه ينطق بيسان كل قبيلة ، ويعبر عن الفكر العربي في جاهليته . يضاف إلى ذلك أن الشاعر استعمل لفظة (قوم) في قوله :

متى نقل الى قوم رحانة يكونوا في اللقاء لها طعينا
ملامح عربية في العصر الإسلامي

جاء الإسلام ، وتوحدت كلمة العرب جميعاً ، وانتشرت لغتهم في كل بلد فتح على أيديهم ، وهكذا تتحقق الوحدة العربية في ظل الإسلام ، من المشرق إلى المغرب .

ولعل من أبرز مقومات الوحدة القومية هو الجهاد والتضحية في سبيل المثل العليا والرسالة التي جاء بها النبي العربي .

فالشاعرة الخنساء التي أضحت معظم عمرها تندب بأسى أخاها صخراً ، نراها تغير موقفها عند استشهاد أبنائها جميعاً ، وتحمد الله الذي شرفها باستشهادهم ، آملة منه أن يجمعها بهم في مستقر رحمته .

لقد كانت الفكرة الدينية والقومية عندها أسمى من النزعة الشخصية الجاهلية ، فلم تجزع عليهم ، ولم تبكهم ، كما بكت أخاها من قبل ، وهذا هو الباعث الأقوى في نضج الفكرة القومية وتطورها ، من قومية عصبية خاصة إلى قومية إنسانية عامة في ظل الإسلام ، والهدف واحد فيها كليهما ، وهو فكرة الوحدة العربية .

ويبدو أن هذه الوحدة قد جددت سيرتها الأولى في العصر الأموي ، وانطلقت من المطلعات التي كانت لها في العصر الجاهلي . وكان لهذا الاتجاه آثاره الواضحة في تتبع الأحداث في هذا العصر الذي لم يدم طويلاً لأن أعداء هذه الفكرة قد استطاعوا التغلب في نهاية المطاف . ولا سيما أن الفئات غير العربية أسهمت بشكل ملحوظ في تصدير السور الذي حاول الأمويون إقامته مغالة وحفظاً لتراثهم العربي .

ملامح عربية في العصر العباسى

حكم العباسيون بعد الأمويين ، وقطعوا الوحدة البلاد الواقعة ما وراء النهر وغرب الأنبار ، فكانوا يولون ولـيَّ عهد الغلافة أميراً على هذه البلاد ، ويخاطبونه بـ (والي) ، وأصبح ذلك تقليداً معروفاً عندهم (٥٣) .

وتشتد أواصر الوحدة العربية بعد ذلك على يد الطولونيين الذين عمروا أرض الكناة، وحقظوا مصر كيانها بعد أن خلصوها من جور الولاية العباسين ، وحاولوا أن يحاكون إساتذتهم من الخلفاء في سامراء ، لكن عهد الطولونيين لم يتعط طويلاً إذ عادت مصر إلى حكم العباسين ، ولم تلبث قليلاً حتى شهدت حكم الاخشidiين ، وحاول مؤلاء بدورهم أن يحفظوا وحدة البلاد العربية بالذود عن حياضها وتحريرها من أطساع الغزاة القادمين من الشرق والغرب وهكذا بدأت هذه البلاد تتعرّف فشلت الوحدة العربية في عصرهم البلاد من أقصى الشرق في العراق ، إلى أقصى الشمال في بلاد الروم ، إلى أقصى الجنوب في بلاد النوبة ، وقد عبر المتنبي عن ذلك خير تعبير في معرض مدح كافور الاخشidiي قائلاً^(٥٣) :

يدبر الملك من مصر إلى عدن
إذا انتهت الرياح النكب من بلد فما تهبه بهما إلا بترتيب

اللاحظ أن المتنبي بالغ في تحديد البلاد التي كانت فعلاً تحت حكم كافور ، ولقد لفت نظرنا إلى ذلك أبو البقاء المكري ، شارح ديوانه ، فقال(٥٤) : «يريد سمه ملكه وولايته، وأنه يدبر هذه المملكة على تباعد ما بينها وبين مصر وعدن ، وهي مدينة باليمن على ثلاثة أشهر ، وبين عدن وال伊拉克 ثلاثة أشهر، وبين مصر وأول بلاد الروم شهران ، وبين مصر وبين أرض النوبة ثلاثة أشهر ، نكان يدبّر هذا على صحته ، ولم يملأه كافور ولا أستاذه ، وإنما ملك كافور مصر وأعمالها ، والذي ذكره أبو الطيب لم يملأه ، وما تأمّر فيه سوى الملك الكامل ، أبي المعالي محمد بن أبي بكر بن أيوب ، فإنه ملك اليمن كله ، وملك مصر وأعمالها ، والشام وأعمالها ، وخطّب له بالوصول ، وهو أول أعمال العراق وكان أمره فيها يدبّرها ، وملك آمد ، وهي أول أعمال الروم » .

مقالات الروم

أبرز ما لاحظناه في مصر العباسى أن فكرة القومية والوحدة مرت في مرحلتين اثنتين:

المراحلة الأولى في العروب التي كانت بين العرب والروم

والمراحلة الثانية في العروب التي كانت بين العرب والصلبيين .

ولا شك أن الشاعر المتنبي كان التاثير على كل من ليس بعربي . أحب سيف الدولة الحمداني لأنّه عربي التجار ، وقد صور نفسه خير تصوير في القصيدة التي بعث بها إليه ، وهو في الكوفة ، فقال(٥٥) :

كلما رحّبْت بنا الروض قلنَا :	حُلْبَ قصْدَنَا وَانْتَ السَّبِيلَ
لِيسَ إِلَّاكَ يَا عَلَى هَمَامَ	سِيفَهُ دُونَ عَرْضَهِ مَسَالِوْلَ
وَسَرَايَاكَ دُونَهَا وَالْخَيْوَلَ	كِيفَ لَا يَامِنَ الْعَرَاقَ وَمَصَرَ

لو تعرفت عن طريق الأعادي
انت طول العيادة للروم غاز
وسوى الروم خلف ظهرك روم
ربط السُّلُور خيلهم والنَّغِيل

فمتى الوعد أن يكون القفول
 فعلى أي جانبيك تمييل

أهم ما لاحظناه في هذه المدح بعض حوازون القومية العربية التي تمثلت في أمرين : أولهما فكرة الوحدة العربية بين الشام والعراق ومصر ، وثانيهما : حركة الصمود العربي أمام خطر الروم . وللحظ أن الشاعر كان يخشى على الوحدة العربية من أعدائها الذين كانوا يناسبونه العداء من الأمراء وغيرهم .

لن نستغرب أن رأينا الشاعر المتني يتحدث عن البلاد التي كانت تحكم من غير
الرب ، وقد اتضح لنا ذلك في قصيده التي مدح بها علي بن ابراهيم التنوخي ، واستهلها
بقوله (٥٦) :

أحق عاف بلمعك الهم
 وإنما الناس بالملوك وما
 لا أدب عندك ولا حسب
 في كل أرض وطنها أمم

احلث شيء عهدا بها القدم
 تفلج عرب ملوكها عجم
 ولا عهود لهم ولا نعم
 ترعى بعبدا كانهم غنم

لم يقتصر ذلك على الشاعر المتني ، وإنما لاحظنا عند شاعر آخر هو الطائي
أبو تمام في قصيده التي مدح بها الخليفة المتصم ، ومطلعها قوله (٥٧) :

رفق حواشي الدهر فهي تمرمر
وفدا الثرى في حلبه يتكسر

وقد استرعى انتباها في وصفه الرابع قوله بعد ذلك :

اضحت تصوغ بطونها لظهورها
من كل ذاهرة ترقق بالندى
تبليو ويعجبها الجميم كانها
حتى غلت وهداها ونبادها
مصرفه محمرة فكانها

نورا تقاد له القلوب تنورا
فكانها عين عليه تهدى
علاء تبلو تارة وتغفر
فترين في خليع الربيع تبغثر
عصب تيئن في الوفى وتمضر

أوردت الآيات الخمسة السابقة توضيحاً للخامس منها ، فقوله : « مصفرة محمرة »
إشارة إلى رأيات اليمن الصفر ، ورأيات مصر العمر ، كما جاء في شرح الخطيب التبريزى ،

فهذا الترصيع في الوصف في معرض ذكر الربيع انما يدلنا على رسوخ فكرة الوحدة العربية الكبيرى في وجودان الانسان العربى متى أقدم المصور سواء تحققت أم لم تتحقق .

هذه الرايات العمر والصنف ، رايات مصر المدناية وقطنان اليمنية والبيت على جانب كبير من الشان أيضا لأنه يعرّفنا بأمر هام من تراثنا العربي .

كما أحب أبو تمام وطنه الأكبر كل العب ، فقال (٥٨) :

فما وجلت على الاختفاء وقد من دمع على وطني لي في سوى وطني
كما توضحت الوحدة العربية وبشائرها في الوطن العربي الأكبر ، في القصيدة التي
 مدح بها محمد بن حسان الضبي ، وقد استهلها بقوله :

ما اليوم أول توديع ولا الثاني البين اكثـر من شوقي وأحزاني
 وفيها يقول بعد ذلك :

في بلدة فظهور العيس اوطنـي خليفة الغضـر من يربع على وطني
 بالشـام اهـلي ، وبـغـداد الهـوى ، وـاـنـا
 بالـرقـتين وبالـفـسـطـاط اخـوانـي
 وما اظـنـنـتـنـى التـوى تـرضـى بـمـا صـنـعـتـ
 حتى تـطـوـحـ بي اقصـى خـراسـانـ
 قد كان عـيشـى بـه حلـوا بـلـوانـ
 خـلـقـتـ بـالـافقـ الغـربـيـ لـى سـكـنـاـ

وطنه الذي يتحدث عنه وهو على ظهور العيس ، يمتد في الجزيرة العربية وهلاها
 الخصيب وطرازها الأخضر ، أهله وقومه - كما في رواية ثانية بهذا البيت - في الشام ، وهواء
 في العراق ، وآخوانه في مصر ، وأما الشاعر نفسه فإنه مقيم في الرقتين (٥٩) على الفرات :

مجاهدة الصليبيين

اما المرحلة الثانية في العصر العباسي فتمثل في مجاهدة الصليبيين بعد الروم وخاصة في بلاد الشام ، والمروف ان الخلافة العباسية كانت ضعيفة لا تستطيع حماية البلاد التي كانت تدين لها بالولاء والطاعة ، ولذلك ظهرت دول قوية لصد هذا الخطير الجديد الذي يتهدد العالم الاسلامي والوحدة العربية ، وكان للزنكيين الاتراك وللأيوبيين الأكراد اكبر اثر في الدفاع عن بلاد الشام وغيرها .

أبرز ظاهرة لهذه المرحلة الجديدة في الوحدة العربية أنها اتخذت طابعا دينيا لأن مقارعة الصليبيين الفزاعة الجدد كانت ذات مظهر ديني ، فلا تستغرب اذا رأينا فكرة الوحدة العربية تتجسد في هذا التيار الدينى الذى كان هدفه الأول تحرير بيت المقدس والقضاء على المالك الصليبية الخامس الذى امتدت من شمال بلاد الشام حتى بيت المقدس ، واحتلت الطراز الأخضر .

لقد قرن الشعراً المقدس بمكّة ، وهذا الاقتران بمفهومه الديني يعد من أهم البواعث والعواجز على صون الوحدة العربية .

نذكر على سبيل المثال قول الشاعر ابن الساعاتي يمدح الناصر صلاح الدين يوسف عندما خرب بيت الأحزان ، أحد الحصون التي احتلها الفرنجية (٦٠) :

تهزُّ معاطف القدس ابتهاجاً وترضي عنك مكَّةً والعجونا (٦١)
فلو أن الجماد يطيق نطقاً لنادتك : ادخلوهما آمنينـا

وافتقرت أيضاً مكة المكرمة والمدينة المنورة بالقدس الشريف ، من المسجد العرام إلى المسجد الأقصى ، ويود الشاعر ابن الساعاتي لو شهد عمر بن الخطاب هذا القتاع الأغر (٦٢) فقال :

**وقد ساء فتح القدس في كل منطق
جبا مكَّةً العسني وثَئَى بيشربـِ
وأسمع ذياك الضريح وما ضما
فيشهد أن السيف من يوسفِ أصمىـِ**

يلاحظ أن الشعراً لم يكونوا ليكتفوا برسم هذه الصور المستبددة من المصراً الديني والكافح القومي ، وإنما كانوا يعرضون الأبطال العرب على استimulation الثغور المحتلة منذ عشرات السنين وتطهير الطراز الأخرمي العربي من الصليبيين والفرنجية .

توحدت بلاد الشام في عهد نور الدين زنكي ، وأسهم صلاح الدين دوره في توحيد الحكم في مصر والشام . ولما توفي السلطان نور الدين انفق الأمراء على تمليل ابنه الصالح اساعيل ، وكان صغير السن لا يتجاوز سن العلم ، ونشب الخلاف بين أمراء أبيه من ناحية والناصر صلاح الدين من ناحية أخرى . وقد تمت الغلبة لصلاح الدين ، وعاد إلى حلب ، فأنشد الشاعر ابن سناء الملك يعني السلطان الجديد بهذا الحدث (٦٣) :

**بدولـة الترك عزـت ملةـ العرب
وبابـنـ ايـوبـ ذلتـ بـيعةـ الصـلبـ
وـفيـ زـمانـ ابنـ ايـوبـ غـلتـ حـلبـ**

لم يكن الأمر ليقتصر على الشام ومصر ، وإنما شملت الوحدة البلاد العربية كلها كما لاحظنا في شعر الملحم والأحداث في هذا العصر ، وقد توضح لنا ذلك في القصيدة التي نظمها العماد الكاتب ، وهو راكب مع الملك العادل ليشاركه في الحرب ، وذلك حين توجه إلى روداد من أعمال حوران للدفاع عنها بعد أن شنت الفارة عليها ، فقال (٦٤) :

**يا خـيـةـ الافـرجـ حـينـ تـجمـعـواـ
فيـ حـيـةـ حـيـةـ ،ـ وـاتـواـ إـلـىـ حـورـانـ
وـالـكـفـرـ مـنـكـ مـضـعـ الـأـركـانـ**

قل أيَن مثلك في الملوك مجاهد؟
دانت لك الدنيا ، ففاصيَها اذا
فمن العراق الى الشَّام الى ذرا
لم تله عن باقي البلاد وانما
للروم والافرنج منك مصائب

والمُعْرُوفُ أنَّ العرب استعملوا مِنْ الْقَدْمِ اصطلاحَ الطَّرَازِ الْأَخْضَرِ يُعْنِيُونَ بِهِ السَّاحِلِ
الْمُتَدَلِّى عَلَى شَاطِئِ الْبَحْرِ الْمُتَدَلِّى مِنَ الشَّمَاءِ إِلَى الْجَنْوَبِ ، وَقَدْ تَكَرَّرَ ذَكْرُهُ فِي الْمَصَادِرِ الَّتِي
تَحْدِثُ عَنْ هَذِهِ الْعَرَوَبِ ٠

وأكثُرُ الشُّعُراءَ مِنَ التَّحْدِثِ عَنْ هَذَا الطَّرَازِ ، وَتَغْنَوْا بِخَضْرَتِهِ الَّتِي تَطْرَزُ السَّاحِلَ
وَتَرْقِمُهُ بِجَدِّهَا وَخَصِّبَهَا ، فَسَمُوهُ نَعْتًا بِالْأَخْضَرِ ، نَذَكَرُ مِنْ ذَلِكَ قَوْلَ الشَّاعِرِ النَّابِلِيِّ
رَشِيدُ الدِّينِ أَحْمَدُ بْنُ بَدْرٍ يَعْدُ مَعرَكَةَ حَطَّينَ فِي أَحْدَى قَدِيسِيَّاتِهِ (٦٣) ٠

الله أَكْبَر صوت تقشعر له
شَمْ: الذَّرَّا وَتَكَادُ الْأَرْضُ تَنْفَطِرُ
سَوَاكَ مِنْ قَائِمَ لِلْمَهْدَى يُنْتَظَرُ
إِلَّا تَعْلُو بِهِ أَعْلَمَكَ الصَّفَرُ ٠

كَمَا نَوَهَ حَكِيمُ الزَّمَانِ عَبْدُ الْمَنْعِمِ الْجَلِيلِيَّ بِالْطَّرَازِ الْأَخْضَرِ فِي مَلْحَمَتِهِ الْقَدِيسِيَّةِ الْمَسَماَةِ
بِالْتَّحْفَةِ الْجَوْهِرِيَّةِ الَّتِي مَدَحَ بِهَا النَّاصِرِ صَلَاحُ الدِّينِ يُوسُفَ ، وَقَدْ وَجَهَهَا إِلَى مَغِيمَةِ
بَظَاهِرِ عَكَّا سَنَةَ ٥٨٧هـ ، وَوَرَدَ فِيهَا قَوْلُهُ (٦٤):

أَفَاتَحَ بَيْتَ الْقَدِيسِ سِيفَكَ مِفْتَحَ
يَشْقَوْنَ مِنْ اسْبَانَ أَثْبَاجَ زَانِرِ
غَدَّلَتِ الْطَّرَازِ الْأَخْضَرِ الرَّقْمَ مِنْهُمْ
سَيِّدَ لَوْ انَّ الْفَتْحَ يَنْزَلُ أَنْزَلَتِ

مَكَنًا تَجَسَّدَتْ فِكْرَةُ الْوَحْدَةِ الْمَرْبِيَّةِ عِنْدَ الشَّاعِرِ فِي وَصْفِ هَذَا الْفَتْحِ الْأَغْرِيِّ مِنْ خَلَالِ
هَذِهِ الْمَلاَحِمِ وَالْأَحْدَاثِ فِي مَحَارِبِ الْرُّومِ وَالْفَرْنَجِ (٦٥) وَلَوْ أَنْزَلَ اللَّهُ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْمَنَاسِبِ
سُورًا مِنَ الْقُرْآنِ لَكَانَ هَذَا الْفَتْحُ أَحَقُّ مَا يَنْزَلُ فِي شَانِهِ ٠ وَلَقَدْ اتَّعَدَتْ فِيهِ جَمَاهِيرُ الْمُسْلِمِينَ
مِنَ الْعَرَبِ وَالْأَكْرَادِ وَالْإِتَّرَاكِ ٠

إِنَّ هَذِهِ الْوَحْدَةَ فِي الْمَعْرِفَةِ الْأَيُوبِيَّةِ قدْ تَوَطَّدَتْ أَرْكَانُهَا فِي عَصْرِ صَلَاحِ الدِّينِ لِمَصَاوِلَةِ
الْأَحْدَاثِ ، وَاتَّسَعَ نَطَاقُهَا وَامْتَدَّ رَقْمُهَا فِي عَهْدِ أَخِيهِ الْمَلِكِ الْمَادِلِ ، فَاصْبَحَتْ مَمْتَدَّةً مِنْ
أَقْصَى بَلَادِ مَصْرُ ، وَالشَّامِ ، وَالْيَمَنِ وَالْجَزِيرَةِ إِلَى هَذِهِنَا كُلُّهَا (٦٦) ٠

لم يكن صلاح الدين محرر بيت المقدس ليقف في طموحه عند هذا المدى من وحدة الأمة العربية ، وإنما كان يطمح إلى تجديد سيرة الفاتحين العرب المسلمين فيطبق الآفاق ببرجاله، ويحكم العالم كله ، وقد أسر بذلك لقاضيه بهاء الدين بن شداد عندما كان يودع أخاه العادل قرب عسقلان ، وهو عائد إلى مصر ، فقال له : « في نفسي أنه متى يسر الله تعالى فتح بقية الساحل قسمت البلاد ، وأوصيتك ، ووعدت ، وركبت هذا البحر إلى جزأره ، أتبهم فيها حتى لا ألقى على وجه الأرض من يكفر بآية أو أموت » .

ولم تكن فكرة الوحدة مقصورة على المشرق العربي ، وإنما كانت الوحدة الفكرية تشمل المغرب العربي كله سواء انضمت تحت حكم سلطان واحد أم لم تنضو .

يؤكد هذا القول ما يرويه المقريزي عن الشاعر التونسي أحمد بن اساعيل ، فلقد سخر من ملك فرنسا لويس التاسع بعدهزيمته المنكرة على ماحل قرطاجنة ، وأنشد (٦٩) :

يا فرنسيس هذه أخت مصر فتأهب لما أليه تصير لك فيها دار ابن لقمان قبراً وطواشيك منكر ونکير

ولا شك في أن استعمال الشاعر لنقطة (أخت) إنما يعبر بشكل عفوي عن وجдан الإنسان العربي في هذه المرحلة التي اشتغلت فيها الأحداث والملامح ، وذلك لتصون الوحدة العربية المشوهة من حيث المابين وطبع الطامعين من روم وفرنسا ، فكل دولة عربية أخت الأخرى ، ومن بواعث الوحدة العربية الكبرى جمع شتات الأخوات المربيات اللواتي مزقتهن الأزارع .

وهكذا أكدت الأحداث أن الأخطار التي كانت محدقة بالأمة العربية تعد من أهم البواعث التي وحدت كلمة العرب والمسلمين ، وهذا الأمر نفسه قائم في العصر المملوكي والعثماني .

ملامع عربية في العصر المملوكي والعثماني

استطاع سلاطين المماليك برغم اختلافاتهم أن يجددوا عهد الفتوح ويقهروا الانعدام في معظم المغارك ، ولولامم لغدت هذه البلاد كلها تحت رحمة المغيرين من الفرنجة الذين جددوا حملاتهم على البلاد العربية ، ورحمة التتار الذين أقبلوا من الشرق وقضوا على الخلافة العباسية وهدموا بغداد سنة ٦٥٦ هـ

دخل التتار بلاد الشام بعد العراق ، واحتلوا ثغورها ، وبعثوا برسالهم إلى المظفر سيف الدين قطز ، فقتلهم وحاربهم حرباً صادقة كسرموا فيها شر كسرة في المركبة المشهورة في عين جالوت سنة ٦٥٨ هـ وقد كان معه الملك المنصور الثاني محمد ، صاحب حمام ، وكان يذكر مع جنده صائحاً : « وإسلاماه » ثلاث مرات ، ويدعو ربه قائلاً : « يا الله » انصر عبدك قطز على التتار (٧٠) .

خلد هذه المعركة الشاعر شرف الدين عبدالعزيز الانصاري ، شيخ شيوخ حماة في أكثر من قصيدة ، مدح خلالها ملكه المنصور الثاني محمد ، ومنها قوله (٧١) :

أوسعت فيه الفتاك بالفتاك
تركتهم كالصيد في الاشراك
له كل موحد سفراك
في المرج صرعى من سلاف (حناك)
سبل الرشاد المغض للسلامك

ووقفت في يوم العروبة (٧٢) موقفا
قيدت أبطال التتار بصلة
وأطررت منهم هام كل مدحج
غادرتهم صرعى كان كماتهم
ثم ارتحلت الى دمشق موضحا

ويقول في قصيدة ثانية بعد أن ولى التتار الأدبار ، وعاد المنصور محمد الى ملكه بعد هرب خسروشاه ، عامل هولاكو على حماة ، مشيرا الى أثر هذه المعركة في بناء صرح الوحدة العربية (٧٣) :

فقلت رؤوسهم حطام جريشها
ما بين بركتها وبين عريشها
من رومها الأقصى الى أحبوشها

دارت رحى العرب الزبون عليهم
وطويت عن مصر فسيح مراحل
حتى حفظت على العباد بلادها

وخلد هذا الحدث في قصيدة ثالثة ، يقول فيها (٧٤) :

يرضى هداه محمد القرشي
ما جشأت نفسه ولم تجش
في ملك أرض العجاز والعبش

محمد خير ماجد يقتظ
صادم جيش التتار مقتعمًا
فأسلموا الشام بعد ما طمعوا

الملاحظ أن الشاعر في مدحه هذا الملك الآيوبي الذي اشتراك في معركة عين جالوت وكان له الفضل في انتصار السلطان المملوكي المظفر قطز ، وهو الذي ذهب الى القاهرة واستدعاءه لدرعه هذا الخطير الداهم ، كان منطلقه عربيا حين حقق ما يرضي الرسول العربي القرشي ، فحفظ بهذا النصر البلاد العربية من هذا الخطير الذي ذهب ببغداد ، وكاد يذهب بأرض العجاز والحبشة .

اتسع نطاق هذه الدولة العربية اتساعاً منقطع النظير في عهد السلطان المملوكي الظاهر بيبرس ، وخيم الأمن على شتى بقاعها ، بعد أن هزم التتار ثانية على ضفاف

الفرات . وقد استطاع هذا السلطان الذي خلف سيف الدين قطز أن يسهم بدور فعّال في دعم الوحدة العربية ، حتى عادت الشام ومصر والجaz وغيرها من الأقاليم والشغور كما كانت في أيام صلاح الدين .

ويروي لنا المقريزي أنه كان يركب للعب الكرة في الأسبوع يومين بمصر ويوماً بدمشق ، وفي ذلك يقول سيف الدولة المهندي من أبيات يمسحه بها (٧٥) :

يوماً بمصر ، ويوماً بالعباز وبالـ شـام يوماً ويوماً في قرى حلب
كما روى المقريزي أن عدة جيشه كانت اثنى عشر ألفاً « ثلاثة بمصر ، وثلاثة بدمشق ، وثلاثة بحلب » (٧٦) .

كما يدلنا على اتساع الوحدة العربية في العصر المملوكي ما جاء في تقليد الخليفة العباسي المقيم في القاهرة للظاهر بيبرس : « وقد قلدك الديار المصرية ، والبلاد الشامية ، والديار بكيرية ، والعجازية ، واليمنية ، والفراتية ، وما يتعدد من الفتوحات غوراً ونجدأ » (٧٧) .

لم تقف هذه الدولة العربية الكبرى عند هذا الحد الذي ورد في التقليد ، بل تجدد في عهد السلطان نفسه كثير من الفتوح فشملت هذه الوحدة بلاد برقة والنوبة . وهكذا يتحقق ما قاله المتتبّي في كافور ، وإن لم يحكم كافور البلاد المذكورة كما ذكرنا من قبل :

يدبر الملك من مصر إلى عدن إلى العراق فارض الروم فالنوب
ولا بد من الاشارة هنا إلى أن سلاطين المالiks استطاعوا أن يطهروا الطراز الأخضر وبعض ثغوره من بقايا الصليبيين الذين كانوا في طرابلس الشام وقلعة المرقب الحصينة .
 مدح الشهاب محمود السلطان المملوكي المنصور قلاون سنة ٦٧٨ هـ حين افتتح طرابلس الشام وأمر بتخريب حصتها ، و مما قاله (٧٨) :

ولله في أعلاه ملوك في السورى مرادٌ وفي التاييد يوم الوعى سرٌ
الا هكذا يا وارت الملك فليكن جهاد العدا لا ما تواى به الدهر
نهضت الى عليا طرابلس التي اقلٌ عنها ان خندقها البحر

قال ابن تغري بردي واصفاً الفرحة الكبيرة بهذه النصر الذي أعاد هذا الثغر لأول مرة منذ عشرات السنين إلى دولة الوحدة : « ولما فتحت طرابلس كتبت البشائر إلى الآفاق بهذا النصر العظيم ، ودقّت البشائر والتهاني ، وزينت المدن ، وعملت القلاع في الشوارع ، وسر الناس بهذا النصر غاية السرور » (٧٩) .

كما افتتح السلطان المنصور قلاوون في العام نفسه قلعة المربع العصينة ، وقد صورها الشهاب محمود خير تصوير في مدحه ، ونقتصر منها على ذكر بعض أبياتها (٨٠) .

هذا هو الفتح لا ما تزعم السير
إلى الكواكب ترجموه وتتغافل
شوقاً منابرها ولبراتحت السرر
فطال عنده وما في باعه قصرٌ
كانت لدولتك الفرقاء تذهب خارج
ماء المجرة في أرجائهما نهر
وهم " تمثله في طيئها الفكر
من السيف ومن نبل الوعى شرر
يداك فاته وألاملاك قد شكرروا

الله أكبر هذا النصر والظفر
هذا الذي كانت الآمال ان طمعت
فانهض وسر وأملك الدنيا فقد نحلت
كم رام قبلك هذا الحصن من ملك
وكيف تمنحه الأيام مملكة
أوردتها المربع العالى وليس سوى
كانه وكان العبو يكتنفه
وأضرمت حوله نار لها لهب
ان لم يوف الورى بالشكرا ما فتحت

ونسجل للشاعر أنه شهد آخر بقايا الفرنجة في بلاد الشام توقيع أدبارها في البحر بعد أن افتتح السلطان الأشرف صلاح الدين خليل مدينة عكا الحصينة ، سنة ٦٩٠ هـ وهذا تختتم هذه الملحم الخالدة بين العرب المسلمين والفرنجة الصليبيين بعد أن مضى على بدنها قرمان من الزمن تقريباً ، وما جاء في مدحه الشهاب محمود للسلطان الأشرف قوله في مستهلها (٨١) :

وعز بالترك دين المصطفى العربي
في البحر للشرك عند البر من أرب
دهراً وشدلت عليهما كف مختصب
في البر والبحر ما ينجي سوى الهرب

الحمد لله زالت دولة الصليب
ما بعد عكا وقد هدمت قواudemها
عقيلة ذهبت أيدي الغطوب بها
لم يبق من بعدها للكفر اذ خربت

أبرز ما لاحظناه أن الشهاب محمود قد استهل القصيدة السابقة بقوله في الأولى « الله أكبر » و قوله في الثانية « الحمد لله » . وفي كل من التكبير والحمد ما يصور لنا نفسية كل مسلم في هذه المرحلة التي شهدت بعد قرنين من الملاحم والأحداث خلاص البلاد كلها من خطرين جسيمين يتهдан وجودها ووحدتها ، ولا شك أن لهؤلاء الفضل في النصر والتحرير .

كما كان هؤلاء السلاطين يحترمون الفقهاء والعلماء العرب كل الاحترام ، فلا تستغرب ان رأينا أنهم أعطوهم العربية المطلقة في تصريف أمور الدواوين ، وحرية القضاء ، وتولي سائر المرافق العامة .

وكان لهؤلاء الشيوخ من العلماء والفقهاء وغيرهم من العرب اكبر الاثر في هؤلاء السلاطين ، وهم الذين كانوا موضع ثقتهم واستشاراتهم ، ولم تكن هذه الفتوح الاستجابة من السلاطين لما كان العلماء يدعون اليه من حث وتحريض في سبيل التحرير والوحدة وجمع شمل العرب والمسلمين .

أثر الشعر الديني النبوى والصوفى في دعم الفكرية العربية

أبرزنا أهمية الشعراء ، أصحاب الموثبات الجديدة في العصر المملوكي من خلال عرض شهر الملحم والآحداث .

ويبقى علينا أن نبرز الآن آثار الشعر الديني النبوى والصوفى في دعم الفكرة العربية أما بالنسبة للشعر الديني فيندر أن نجد قصيدة نبوية لا يتذكر فيها الشاعر بالعرب والعروبة لأن من مستلزمات المذايحة النبوية مدح العرب ، وهذا الفرض يقتضي بالطبع وصف الصحارى والرمال والكتابان العربية اضافة إلى التغنى بآياتهم وخصالهم ، والرسول سيد العرب ، ومن حقه على الشعراء أن يفيسوا في استقصاء هذا المدح من خلال المانع التي مجده العرب كل التمجيد .

نذكر مثلاً قصيدة الشاعر الكومي التلمساني شمس الدين محمد بن عفيف الدين سليمانالمعروف بـ الشاب الطريف في مدح الرسول الكريم ، وقد استهلها بقوله (٨٢) :

أرض الإيجبة من سفح ومن كثب سقاك من هم الأنواع من كثب
ولا عدت أهلك الناثنين من نفس الـ صبا تعيه عاني القلب مكتئب

ويستطرد الشاعر بعد هذا الاستهلال بالتسبيب النبوى ، فيتتحدث عن العرب ، و شأنه في ذلك شأنه في معظم مطالع قصائده في النزل والنسب ، فقد أعلن ايمانه بالعرب والعروبة في عصر كثرة التحدث فيه عند الشعراء في غير هذا الفرض عن الترك وغيرهم ، ولا سيما أن الطبقة الحاكمة من غير العرب ، فلم يغفل ذلك ، وإنما أعلنها صرخة عربية جريئة بقوله بعد ذلك (٨٣) :

فلا رعسى الله الا اوجه العرب
ومن فؤادي ومن اهلي ومن نببي
كانني بين ام منهـم وـأب
فعـسن شـعـري فـيهـم غـيرـي كـتب
قوم هـم العـرب العـجمـيـ جـارـهم
أعزـ عـنـديـ منـ سـمعـيـ وـمنـ بـصـريـ
لهـمـ عـلـىـ حـقـوقـ مـذـ عـرـفـهـمـ
انـ كانـ اـحـسـنـ ماـ فـيـ الشـعـرـ أـكـدـبـهـ

ويخلص أخيراً ليخاطب طيبة وأهلها بقوله :

يا ساكني طيبة الفيضاء هل زمن يدنى المحب لنيل العب والازرب
أرض مع الله عين الشمس تعرسها فان تعب حrostها أعين الشهب

كذلك كان شأن الشعراء في التحدث عن العرب والعروبة في مدائهم النبوية ، وما يسترعي الانتباه حقاً هو هذا التطويل وهذه الاستفاضة في مثل هذه المانبي .

أما الشعر الصوفي فكان أكثر التزاماً في هذا الجانب ، ولقد استرعت انتباхи هذه الظاهرة العربية خلال دراستي الشعر الصوفي بشكل عام ، ويكفي أن أقف عند أحد مؤلّم الشعراء ، وهو أبو الربيع عفيف الدين سليمان بن علي العابدي الكومي التلمساني ، والد الشاعر الشاب الطريف شمس الدين محمد السابق ذكره .

اتخذ من الفزل سبيلاً لذكر العرب في هذا العصر الذي كان الحكم فيه لسلطين المماليك ، والتزم ذلك في سائر الأوصاف التي عرضها ، وكان بذلك حقاً ثورة شعرية عربية في عصر ساد فيه حكام أتعاجم ، ولا أظن شاعراً تحدث عن هذا الأمر ، والتزم فيه هذا الالتزام .

أحب الشاعر العرب كل العرب ، فهو لم يختر في نسبته وغزله غير المرأة العربية ، ذكر (ليلي العامري) واحداً وثلاثين مرة ، وذكر (علوة) سبع مرات ، وذكر (سلمي وسلمي) سبع مرات أيضاً ، وذكر (نعماء) أربع مرات ، وذكر كلّا من (سعاد) ، و (سعدى) ، و (أسماء) ، و (هند) ثلاث مرات ، وأورد ذكر كل من (أروى) ، و (عزّة) ، و (رقية) ، و (لبني) ، و (مي) ، مرة واحدة .

هذه الظاهرة على جانب كبير من الشأن ، وهو أنه تفتى بالمرأة العربية في الوقت الذي كان فيه الشعراء يوغلون في وصف المرأة غير العربية .

لم يقتصر الأمر على ذكر المرأة ، وإنما وصف الشاعر لنا حياة العرب وارتعالهم وخيمتهم في هذا العصر الذي نسي فيه الشعراء وتناسوا العرب والعروبة . ولكن الشاعر العربي أعلنها ثورة عربية على الشعر والشعراء في عصره ، وتفتى بذكريهم ، وما أكثر ما وقفت عند نجد والجبار ، وما أكثر ما كرره من أسماء الأودية والكتاب في الجزيرة العربية .

لقد كان الشاعر ملتزماً بذلك ، ان صبح أن نطلق لفظ الالتزام في هذا المضمار ، وسوف أقتصر على بحثعروبة من خلال أربعة الفاظ مشتقة من أصل واحد ، وهي (المرَّب) بفتح الراء ، و (الْمُرْبَ) بضم الميم وتسكين الراء ، و (الْمُرْبِ) بضم العين والراء ، و (الْمُرْبِّ) بالتصغير تعبيراً وأجلالاً للمرء .

والشاهد كثيرة يضيق بها هذا البحث ، وهي كثيرة في ديوان الشاعر ، وقد خصصتها بمقالة مستقلة ، ونكتفي بهذه الصورة العربية الأصلية التي استهلها الشاعر الكومي التلمساني بقوله (٨٤) :

مثل هذا يهزنا الطرب
وحسنٌ عنِّي زالت العجب
كيلًا طيَاك الرجال والنعْب

هذا المصلى وهذه الكتب
فالعي قد شرعت مضاربـه
أنـخ مطـيـاـك دون ربـهم

واستطرد الشاعر بعد هذا التقديم حين ألقى عصا الترحال راجياً قِرَى هؤلاء العرب
الذين سيرحبون به لأنـه ضيف طارق حلـ ساحتـهم^(٨٥)

فانت ضيف لهم وهم عربـ
يشفع فيـك الخـضـوع والأـدبـ
يسجـدـ شـوقـاـ لـهـمـ ويـقـتـربـ
أـسـرـارـ وجـدـ حـدـيـثـهـ عـجـبـ
أـرـىـ بـكـمـ خـاطـرـيـ يـطـالـبـنـيـ

وارجـ قـراـهـمـ إـذـ نـزـلـتـ بـهـمـ
واسـعـ عـلـىـ اـنـرـاءـ خـاصـاـ فـعـسـيـ
واسـجـدـ لـهـمـ وـاقـتـرـبـ فـعـاـشـهـمـ
عنـدـيـ لـكـمـ يـاـ أـهـيـلـ كـافـلـةـ
أـرـىـ بـكـمـ خـاطـرـيـ يـطـالـبـنـيـ

تلك هي قصة الشاعر التلمساني الثائر الصوفي الذي عاش في المغرب والشرق على
السواء ، فكان ثورة في عصر سلاطين المماليك حين تفتى بالعرب لفظاً ومعنى وصورة ، ولقد
لاحظنا هذا الحب العظيم الذي خص به الشاعر العربي في كل زمان ومكان ، وما أجمل مطالبة
خاطره وهو يسائله : « من أين هذا الاخاء والنسب؟ » ، لكنه سبق أن أجاب « فانت
ضيف لهم وهم عرب » .

شأن العلم والعلماء في دعم الفكرة العربية

لم يقتصر أثر هؤلاء العلماء في هذه اليقظة العربية ، على حد السلاطين على الدفاع
عن أمجاد الأمة العربية في هذا المصر ، ورد عاديـات الصـلـيبـيـنـ والتـتـارـ كما رأـيـناـ ذلكـ منـ
قبلـ ، وـانـماـ تـجاـوزـ هـذاـ الأـثـرـ إـلـىـ نـهـضـةـ عـرـبـيـةـ فـكـرـيـةـ فـيـ ضـرـبـ خـاصـ مـنـ التـالـيـفـ وـالـتـصـنـيـفـ
لـدـعـوـةـ الـدـعـوـةـ الـعـرـبـيـةـ وـاحـيـاءـ أـمـجـادـ الـمـرـوـبـةـ فـيـ هـذـاـ الـعـصـرـ .

ولا بد من الاشارة هنا إلى أن جل العلماء الذين صنفوا دواوين المعارف العربية الكبرى
 كانوا في معظم الأحيان من أصول عربية منحدرة من قبائل عربية أصيلة ، أو كانوا من غير
العرب من آمن بالعرب والعروبة ، وتمسك بقدسية العرف العربي والكلمة العربية ومن
الوحدة العربية .

ان ابن منظور صاحب (لسان العرب) عربي محض يمت بنسبة الأعلى إلى رويفع بن
ثابت الأنباري ، وهو الذي دافع في مستهل مجمعه عن قدسيـةـ اللـسـانـ الـعـرـبـيـ ، وـتـحـدـثـ عـنـ
الـبـوـاعـثـ الـجـوـهـرـيـةـ الـتـيـ حـثـتـهـ عـلـىـ اـشـاءـهـذـاـ الـكـتـابـ الضـخـمـ ، فـقاـلـ (٨٦) :

« فاني لم أقصد موى حفظ أصول هذه اللغة النبوية ٠٠٠ وذلك لما رأيته قد غلب ، في هذا الأوان من اختلاف الألسنة والألوان ، حتى لقد أصبح اللحن في الكلام يهد لحناً مردوداً ، وصار النطق بالعربية من المعايب وتناقض الناس في تصنيف الترجمات في اللغة الأعممية ، وتفاصلوا في غير اللغة العربية ، فجاءت هذا الكتاب في زمن أهله بغير لغته يفخرون ، وصنعته كما صنع نوح الفلك ، وقومه منه يسخرون ، وسميتها (لسان العرب) ٠٠٠ »

الملحوظ هنا من كلام ابن منظور أن المعركة الفكرية التي تخوضها الأمة العربية كانت معركة حضارية ، معركة الاستمرار والبقاء وحفظ التراث والذات ، فلقد شهد التناقض في تصنيف الترجمات باللغة الأعممية ، وكان على المؤلف واجب التصدي وبده معركة اللسان العربي . لحفظ أصول هذه اللغة النبوية ٠

هكذا بدأ يتعداهم حين سمي معجمه الضخم (لسان العرب) ، وما أظن أن أحداً من أصحاب الماجمأ أفلح في اختيار أفضل من هذا العنوان ، قدماً أو حديثاً ، سواء كان ذلك من حيث اللفظ أم المضمون ، بله ما يحتويه من الأصول اللغوية ، والالتزام بالنزعة العربية (٨٧) :

« أما بعد فإن الله سبحانه قد كرم الإنسان ٠٠٠ وشرف هذا اللسان العربي بالبيان على كل لسان ، وكفاه شرفاً أنه به نزل القرآن ، وأنه لغة أهل الجنان ٠٠٠ قال رسول الله، عليه السلام : (أحبوا العرب لثلاث : لأنني عربي ، والقرآن عربي ، وكلام أهل الجنة عربي) ٠

هذا ما يؤمن به المؤلف ، وهذا ما يستفتح به كتابه ليصون اللسان العربي من أعدائه ، وكانه كان يريد أن يضعه أمام الطبقة الحاكمة من غير العرب ليذكرها أن الأمة العربية خالدة بخلود اللسان العربي ٠

والقلقشندى صاحب (صبح الأعشى في صناعة الانشأ) عربي أصيل من قبيلة فواره ، وقد صنف كتابه هذا يشرح فيه المقامات البدوية التي انشأتها عند التعاقب بديوان الانشاء ، وقد مدح بها بدر الدين بن فضل الله ، صاحب الديوان ، وهو من أسرة عربية أصيلة ٠ يضاف إلى ذلك أنه ألف كتابين في العرب وأنسابهم وقبائلهم ، وهما : (نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب) و (قلائد الجuman في التعريف بقبائل عرب الزمان) ٠

كما صنف كتاباً ثالثاً يعنون (مآثر الانافة في معالم الخلافة) ، وقد تحدث فيه عن الخلافة العربية العباسية التي زالت من بقداد وتابعت بقاعها في مصر ، وكان يجد في احيائها تمجيداً للعرب أنفسهم ، وكان الفقهاء والقائمون على شؤون الدوادين يحرصون على بقاء الخلافة العباسية الاسمية ، لأنهم يجدون في ذلك رمزاً عربياً ينضوون تحت لوائه ٠

وشهاب الدين بن فضل الله المعربي ، صاحب كتاب (مسالك الأنصار في ممالك الأنصار) هو من أممته (آل فضل الله) المعمري ، المدوي ، القرشي ، وجدهم الأعلى هو الصحابي الكبير

الخليفة العادل أبو حفص عمر بن الخطاب ، وقد صنف المؤلف لشهاب الدين كتاباً في هذا النسب الذي يمت به إلى جده العظيم عمر بنونان (فواصل السمر في فوائل آلة عمر) .
ان العرص على تجديد ذكر عمر بن الخطاب العربي القرشي يؤكّد هذه التزعّمة العربية في هذا مصر ، وهي نزعة قوميّة حتمتها أحداث مصر التي عاش فيه المؤلف .
شهاب الدين التوييري صاحب كتاب (نهاية الأدب في فنون الأدب) عربي محسّن من أحفاد عبادة البكري ، وكتابه هذا ضخم جداً ، مؤلف من ثلثة مجلدات ، ويهمّنا أن نذكر أنه خصّن القسم الخامس للتراث عن تاريخ الأمة العربية ، ويندرج فيه الدول العربية ، منذ نشأتها حتى عصره .

لم يقتصر ما ذكرناه على العصر الملوكي ، بل تجاوزه إلى العصر العثماني على الرغم من زوال الخلافة المبابية على أيدي العثمانيين ، فتجدد كثيراً من المؤلفين الذين كانوا يحرّضون على استمرار العضارة العربية وانتشار اللسان العربي .

ويكفي أن نشير هنا إلى صاحب (خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب) وهو عبد القادر البغدادي المتوفى سنة ١٠٣٠ هـ (١٦٢٠ م) وقد أتى الكتاب الضخم في علوم اللغة العربية وأدابها ، وهو يعد من أبرز التصانيف في العصر العثماني .

تحدّث المؤلف عن البواعث التي حثّته على تصنّيف دائرة المعارف هذه فقال (٨٨) :

« وكانت من مرن في علم الأدب ٠٠٠ وأفرغ في تحصيله جهده ٠٠٠ وجمع دواوينه ، وعرف قوانينه ، واجتمع عنده بفضل الله من الأسفار مال يجتمع عند أحدٍ هذه الأعصار ، فشملت عن ساعد الجد والاجتهاد ، وشرعت في شرحها على وفق المنى والمراد ٠٠ فهو جدير أن يسمى (خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب) ٠٠٠ »

ويعني هذا المعنوان شيئاً على جانب كبير من الشأن ، ذلك لأن المؤلف كان من أعلام الفكر في العصر العثماني ، وكان قد أهدى كتابه هذا للسلطان العثماني محمد خان بن إبراهيم ، وفي هذا الاهداء ما فيه من تذكير ، وتتبّيه ، وتنبيه ، وتنبيه في أذهان المسؤولين من آل عثمان الذين أخذوا مقاييس الخلافة من المبابيين ، أن اللسان العربي مقدس ومصون ، وأنه الأصل واللب والباب ، ولا يجوز أن يستهان به ، أو ينتقص من قدره ، أو يفضل عليه لسان آخر .

ان من يطلع على هذا الكتاب يدرك حق الإدراك مكانته في هذا مصر الذي بدأ فيه اللغة الفارسية واللغة التركية بالانتشار بين الأوساط الحاكمة في الدواوين الرسمية والمجتمعات الخاصة .

كان عمل البغدادي في هذه المرحلة الخامسة من التاريخ العربي كبيراً وجباراً ، وهو في ذلك إنما يحاول أن يرسخ جذور اللغة العربية في الوقت الذي بدأت تتزعّز فيه أركانها ومقوماتها الأساسية .

يؤكد هذا كله أن حركة احياء التراث العربي وانشاء دواوين المعرف وازدهار الشعر النبوى والشعر الصوفى في العصر المملوکي والمصر المشانى كان يهدف الى احياء امجاد الأمة العربية المغلوبة على أمرها في العصر الذي ضعف فيه سلطان العرب وحكمهم الماليك والعثمانيون .

ومما لا شك فيه أن انشاء دواوين المعرف كانت يقظة عربية حرة حمل العرب لواءها بعد طفيان الشعوبية الفكرية والحضارية في المصر العباسي الذي سبق ذكره .

تخلص من كل ما تقدم من البحث في ملامح العروبة والقومية والوحدة منذ المصري الجاهلي الى المصري المملوکي والمصر المشانى لنؤكد من جديد أن ردة الفعل العربية كانت ذات أثر فعال في صون الأمة العربية من عاديات الأحداث والزمن ، فحفظت التراث العربي ، وصانت لفته على الرغم من أن الأحداث الكبرى كانت تعرّضه في كل مرة لأخطار التبعثر والضياع .

ومما هو جدير بالذكر هنا ، أن هؤلاء العلماء العرب ، أو من غير العرب ، منمن آمن بقدسية اللسان العربي ، كانوا قد قدموا حفاظاً لlama العربية وللغة العربية الخدمة الجلى ، فصانوا الأمة واللغة خير صيانة ، صانوا اللسان العربي عبر المصوّر وخاصة في العصرين المملوکي والعثماني . وهكذا صانوا الأمة العربية في صون هيكل العرف الرمز ، والكلمة البليقة المعبّرة .

الدكتور عمر موسى باشا

العواشى :

- ١ - موسى باشا : بحث الوحدة العربية الكبرى في مقدمة كتاب (ابن نباتة المصري) ص ٢٨ .
- ٢ - الجوهرى : الصبح ، ج ١ ، ص ١٧٨ .
- ٣ - الزبيدي : ناج العروس ، ج ١ ص ٣٧١ .
- ٤ - الجوهرى : الصبح ، ج ١ ص ١٧٨ .
- ٥ - الزمخشري : أساس البلاغة ص ٢٩٦ .
- ٦ - الزبيدي : ناج العروس ، ج ١ ص ٣٧١ .
- ٧ - الإزهري : تهذيب اللغة ، ج ٢ ص ٣٦٠ ، والزبيدي : ناج العروس ، ج ١ ص ٣٧١ .
- ٨ - الجوهرى : الصبح ، ج ١ ص ١٧٩ .
- ٩ - الزمخشري : أساس البلاغة ، ص ٣٩٨ ، وفي مختصر المختار (لوحة) بالضم .
- ١٠ - الجوهرى : الصبح ، ج ١ ص ١٨٠ .
- ١١ - ابن منظور : لسان العرب ، ج ١ ص ٥٩٣ .
- ١٢ - المصدر السابق ، ج ١ ص ٥٩٣ .
- ١٣ - الجوهرى : الصبح ، ج ١ ص ١٨٠ .

- ١٤ - ابن منظور : لسان العرب ، ج ١ ص ٥٩٣ .
- ١٥ - القلقشندي : صبح الأعشى ، ج ٢ ص ٢٥١ - ٢٥٥ .
- ١٦ - ديوان أبي تمام ، ج ٢ ص ٢٦ .
- ١٧ - ديوان الصاحب شرف الدين الأنصاري ص ٤٠١ .
- ١٨ - الجوهري : الصحاح ، ج ٥ ص ٢٠١٦ ، وابن منظور : لسان العرب ، ج ١٢ ص ٥٠٥ ، والزبيدي : تاج المروض ج ٩ ص ٣٤ ، والطبراني : القاموس المحيط ج ٤ ص ١٦٨ ، والاشتقاق ٤٦ .
- ١٩ - ديوان البختري ، ج ١ ص ٥٩١ - ٥٩٥ .
- ٢٠ - الريب : حي من اليمن ، ويقال ان اول من تسمى عبد شمس هو سبا بن يشجب وعربه : هو رب بن زيد بن كفلان بن سبا .
- ٢١ - في الجمهرة : « وسمى يعرب بن قحطان لانه اول من اعدل لسانه عن السريانية الى العربية » ٢٦٦/١ .
- ٢٢ - المصدر السابق ، ج ١ ص ٥٩٥ .
- ٢٣ - الجوهري : الصحاح ، ج ١ ص ٥٤٤ .
- ٢٤ - ابن منظور : لسان العرب ، ج ١ ص ٤٤٩ .
- ٢٥ - الزمخشري : أساس البلاغة ص ٤٩٣ .
- ٢٦ - المصدر السابق ج ٣ ص ٤٤٨ .
- ٢٧ - الأزهري : تهذيب اللغة ، ج ١ ص ٦٣٤ .
- ٢٨ - الطبراني : القاموس المحيط ، ج ١ ص ٧٦ (مادقام) .
- ٢٩ - سورة البقرة ، الآية ٢١٣ .
- ٣٠ - سورة الزخرف ، الآية ٢٣ .
- ٣١ - سورة (آل عمران) ، الآية ١١٠ .
- ٣٢ - ابن منظور : لسان العرب ، ج ١٢ ص ٢٨ .
- ٣٣ - أشعار الشعراء، السنة الجاهلين ، ج ١ ص ١٩٣ .
- ٣٤ - سورة يوسف ، الآية ٤٥ .
- ٣٥ - سورة هود ، الآية ٨ .
- ٣٦ - سورة التحUnit ، الآية ١٢٠ .
- ٣٧ - ابن منظور : لسان العرب ، ج ١ ص ٥٠٠ .
- ٣٨ - المصدر السابق ، ج ١ ص ٤٩٨ .
- ٣٩ - القلقشندي : صبح الأعشى ، ج ١ ص ٣٠٩ ، ٣٠٨ .
- ٤٠ - ابن منظور : لسان العرب ، ج ١ ص ٥٠٠ .

- ٤١ - انظر فقه اللغة للشاعبي ، ص ٣٢٧ .
- ٤٢ - سورة العجرات ١٣ .
- ٤٣ - ابن منظور : لسان العرب ، ج ٨ ص ٥٦ .
- ٤٤ - المصدر السابق ، ج ١ ص ٥٠٠ .
- ٤٥ - الزمخشري : أساس البلاغة ، ص ٢٣٦ .
- ٤٦ - البيت في معجم البلدان (الجمهور) .
- ٤٧ - ديوان ذي الرمة (٦٦٣) المجموع ، يقال جمهوره اذا جمهور .
- ٤٨ - اللسان ، ج ١٦ ، ص ١٤٩ .
- ٤٩ - معجم البلدان ، ج ٢ ص ١٦٠ .
- ٥٠ - شرح المقلقات السبع للزوذني ، ص ١٥٧ ، ١٥٨ .
- ٥١ - المصدر السابق ، ص ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨١ .
- ٥٢ - موسى باشا (دعا) ابن نباتة المصري ، ص ٣٨ .
- ٥٣ - ديوان المتنبي ، ج ١ ص ١٧١ .
- ٥٤ - ديوان المتنبي ، ج ١ ص ١٧١ .
- ٥٥ - ديوان المتنبي ، ج ٣ ص ١٥٣ - ١٥٧ .
- ٥٦ - المصدر السابق ، ج ٤ ص ٥٨ ، ٥٩ .
- ٥٧ - ديوان أبي تمام ، ج ٢ ص ١٩١ - ١٩٥ .
- ٥٨ - المصدر السابق ، ج ٣ ص ٣٣٨ .
- ٥٩ - في معجم البلدان : « الرقنان : ثنتين الرقة » ج ٣ ص ٥٧ ، وفيه أيضًا : « والرقنان : الرقة والراقة » ، ص ٦٠ .
أما الرقة فهي « مدينة مشهورة على الفرات ، بينها وبين حران ثلاثة أيام ، مسيرة في بلاد البجزرة ، لأنهما
من جانب الفرات الشرقي » ص ٥٩ . وأما الراقة فهي بلد متصل بالبناء بالرقة ، وعما على ضفة الفرات ، وبينها
مقدار ثلاثة ذراع من ١٥ .
- ٦٠ - ديوان ابن الساتي ، ج ١ ص ٣٨٢ - ٣٨٤ ، وأبو شامة : الروضتين : ج ٢ ص ٨٤ .
- ٦١ - الحجون : جبل يعلى مكة عنده مدافن أهلها .
- ٦٢ - ابن واصل : مفرج الكروب ، ج ٢ ص ٢٣٤ ، وأبو شامة : الروضتين ، ج ٢ ص ١٠٦ .
- ٦٣ - ديوان ابن سناء الملك ، ص ٩ .
- ٦٤ - أبو شامة : الروضتين ، ج ١ ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .
- ٦٥ - أبو شامة : الروضتين في أخبار الدولتين ، ج ٢ ص ١١٩ .
- ٦٦ - ابن ابن اصيبيعة : طبقات الأطبا ، ص ٦٣٠ .

- ٦٧ - ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١٢ ص ٧٩ .
- ٦٨ - ابن شداد : التوادر السلطانية ص ١٧ وابن واصل ملحوظ الكروب ج ٢ ص ٤٢٢ ، ٤٣٣ .
- ٦٩ - المقربي : السلوك ج ١ ص ٣٥٥ .
- ٧٠ - المقربي : السلوك ، ج ١ ص ٤٨٠ ، وابن كثير : البداية والنهاية . ج ١٢ ص ٢٢٠ - ٢٢٤ .
- ٧١ - ديوان الصاحب شرف الدين الأنصاري ، ص ٥٥٦ ، ٥٥٧ .
- ٧٢ - يوم العروبة ، بفتح العين ، هو يوم الجمعة كما كان يسمى في الجاهلية ، يستعمل بالالف واللام وبغيرها ، وقد استخدم هذا اليوم في التصر الاسلامي ايضا ، وورد في شعر أبي تمام :
- حططت بها يوم العروبة عنة
وكان مقيناً بين نسر وفرقان
- (ديوان أبي تمام ، ج ٢ ص ٢٦)
- ٧٣ - ديوان الصاحب شرف الدين الأنصاري ، ص ٢٦٩ - ٢٧٢ .
- ٧٤ - ديوان الصاحب شرف الدين الأنصاري .
- ٧٥ - المقربي : السلوك ، ج ١ ق ٢ ص ٦٣٧ ، ٦٣٨ .
- ٧٦ - المصدر السابق ، ج ١ ق ١ ص ٦٣٧ .
- ٧٧ - ابن تفري بردي : النجوم الزاهرة ، ج ٧ ص ٢٤٤ .
- ٧٨ - المصدر السابق ، ج ٧ ص ٣٢٣ .
- ٧٩ - المصدر السابق ، ج ٧ ص ٣٢٢ .
- ٨٠ - المصدر السابق ، ج ٢ ص ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣١٩ .
- ٨١ - ابن تفري بردي المنهل الصالحي (مخطوط) ج ٣ و ص ٣٤٣ .
- ٨٢ - ديوان الشاب الظريف ، ص ٥ .
- ٨٣ - المصدر السابق ، ص ٥ .
- ٨٤ - مخطوطة ديوان علييف الدين سليمان التلمساني ، ورقة ٢ ط ٥ .
- ٨٥ - المصدر السابق ، ورقة ٢ ط ٥ .
- ٨٦ - ابن منظور : مقدمة لسان العرب ، ج ١ ص ٨ .
- ٨٧ - ابن منظور : لسان العرب ، ج ١ ص ٢ .
- ٨٨ - البغدادي : خزانة الأدب ، ج ١ ص ٢ .

المصادر والمراجع :

- ١ - أساس البلاغة - الزمخشري - تحقيق عبد الرحيم محمود - القاهرة - مطبعة اولاد اورفاند ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٣ م .
- ٢ - البداية والنهاية - ابن كثير - طبع مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٥٩ هـ .
- ٣ - القاموس الحيط للشيخ مجدد الدين بن محمد بن يعقوب الفيروزابادي الشيرازي .
- ٤ - قاج الدرس في شرح القاموس - محمد مرقس الزبيدي
- ٥ - خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب - عبدالقادر البغدادي . تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون - دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م
- ٦ - ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبرزي . تحقيق محمد عبد عزام - دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٤ م .
- ٧ - ديوان البحتري - تحقيق حسن كامل الصيرفي دار المعارف ١٩٦٣ القاهرة .
- ٨ - ديوان ابن الساعاتي . تحقيق أنيس المقدس طبع المطبعة الأمير كانية بيروت ١٩٣٨ م
- ٩ - ديوان ابن سناه الملك - تحقيق الدكتور محمد عبدالحق - مطبوعات دائرة المعارف الشهادية بجامعة آباد الدكن - الهند ١٣٧٧ هـ - ١٩٦٨ م .
- ١٠ - ديوان الصاحب شرف الدين الانصاري . تحقيق الدكتور عمر موسى باشا . مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م
- ١١ - ديوان عفيف الدين سليمان بن علي الثلمساني . مخطوطه بدار الكتب الالكترونية رقم ٥٩١٧ .
- ١٢ - ديوان ابن عفيف الدين المأروف بالشاب الطريف شمس الدين محمد . تحقيق شاكر هادي شكر - مطبعة النجف النجف الاشرف سنة ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م
- ١٣ - ديوان المنبي بشرح المكري - تحقيق مصطفى السقا وابراهيم الآبادى وعبداللطيف شلبي - مطبعة البابى الحلبي بالقاهرة ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٦ م .
- ١٤ - الروضتين في الخبر الدولتين - أبو شامة المقدسي . طبع مطبعة وادي النيل بالقاهرة - ١٢٨٧ هـ .
- ١٥ - السلوك معرفة دول المسووك - المقريزي - تحقيق محمد مصطفى زيادة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر الطبعة الثانية ١٩٥٩ م .
- ١٦ - شرح المعلقات السبع - الزوزنى - دار الفكر بيروت .
- ١٧ - الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) - اسماعيل بن حماد الجوهري تحقيق احمد عبدالفتور عطار ، دار الكتاب العربي بمصر ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٦ م .
- ١٨ - لسان العرب - ابن منظور - طبع دار صادر - ودار بيروت ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م .
- ١٩ - معجم البلدان - يالوت الحموي - طبع دار صادر ودار بيروت ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م .
- ٢٠ - ملخص الكروب في الخبر بني أيوب - ابن واصل تحقيق الدكتور جمال الدين الشيالي - طبع المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٩٥٣ م .
- ٢١ - المنهل الصافي والمستوفي بعد الواقي - ابن تفري بردي مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم ١١١٣ تاريخ .
- ٢٢ - ابن زينة المصري - الدكتور عمر موسى باشا - دار المعارف بمصر سنة ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م سلسلة الدراسات الأدبية رقم ٣١ .

لُغَةُ الْطَّيْرِ

من كتاب «رموز العلم المقدس»
لمؤلفه رونى غينون

تقديم: فاطمة عصام صبرى

مقدمة :

المفكرون وال فلاسفة والعلماء الذين يتناولون الأمور الإنسانية يجوز تصنيفهم تصنيفاً عاماً وان لم يكن دقيقاً في صنفين : ملحدون يفسرون الأعلى بالأدنى ، ومؤمنون يفسرون على خلافهم الأدنى بالأعلى .

وأيا كان الأمر فإن ثمة لدى مختلف الشعوب روايات وحكايا وأساطير وأمثلة كما أنهم قد يدينون باديان سماوية مختلفة مهمساتفاوت فان في مضمونها تعاليم مشابهة . وكذلك قد تتبادر الأمثلة والحكايا والروايات ولكن يبقى في مجموعات منها ما يكاد يكون واحداً بعد تشذيبها وابعاد بعض الزخارف والتفرعات التي تتعلق باحوال الشعوب واتجاهات العصور .

أما الباحثون الملحدون فيرجعون التشابه إلى نوع تأثير البنية التحتية في البنية الفوقية كما عند فرويد مثلاً حين يصل باعتماده فكرة «الليبيدو» إلى تفسير نشوء الحضارات والعلوم والديانات ، وكما عند تلميذه في التحليل النفسي كارل غستاف يونغ الذي عمل إلى دراسة الرموز والروايات فيرحلات رحلها إلى مواطن بعض الشعوب والأقوام الذين يدعون بالبدائيين كهنود الأريزونا بالولايات المتحدة وقبائل سفوح كينيا

بافريقيه وزعم انه وجد مشابه في مضمون اللا شعور عند الأوروبي بعقليته العدبية والبدائي باساطيره وقصصه ، ونوهه زياده على فرويد باللا شعور الجمعي لدى الشخص وهو رواسب تجارب الحيوانات أجداد البشر ثم رواسب تجارب أجداد البشر أنفسهم ثم رواسب تجارب الأمة ثم القبيلة ثم الأسرة اي خلاصة تجارب الإنسانية في حياتها السالفة المديدة المطاولة تجاه الطبيعة وظواهرها المختلفة حين كانت تتفاعل وتتأثر تجاهها .

اما الباحثون المؤمنون فلا يمنعون تفسير الأعلى بالأدنى في العلوم والطبيعة ولكنهم حين ينظرون في الديانات الكبرى يرون أنه جرى في الأصل تعليم الهي أو حي به الى البشر فتجلى في مجال شتى منها تلك الديانات السماوية التي تعتمد على ذلك التعليم الذي حصل على فترات . ولكن زاد البشر في تفاصيله وتفاصيله ولكن يبقى واحداً في الأصل اذ كان من مصدر واحد ويقصد نحو غاية واحدة هي هداية البشر . من هؤلاء المؤمنين المفكر الفرنسي روني فينون René Guénon فقد أتيح له ما لم يتع لغيره من اطلاع واسع وتأمل عميق في قضايا الديانات ورموزها جلهان لم نقل كلها . وقد رأينا ان نشر له هذا البحث الممتع في « لغة الطير » لبيان المشابه لدى مختلف الحضارات .

لقد اتسعت البحوث الإنسانية اتساعاً كبيراً الى درجة عدم التقييد بمعجال واحد ولا بظاهرة انسانية واحدة . فالمفكر اللغوي اليوم لا يبحث في أساليب التركيب البشري للغة واحدة بل قد يتجاوزها الى دراسات أساليب التعبير في لغات شتى لعله يفضي من خلال دراساته الى ابراز بنية فكرية واحدة او بنى فكرية متشابهة . وكذلك الأمر في قضية المذاهب الفكرية والروحية المختلفة المتشابهة . هذا وياتي الاسلام في طليعة الديانات الكبرى صوناً للتعليم الالهي وحفظاً على أسرار التنزيل . ولقد كان غينون من اشد المؤمنين به والمعجبين بصونه . ولعل في مقاله هذا معاً من ذلك . وفيما يلي ترجمة للمقال .

★ ★ ★

والصفات صفا . فالزاجرات
زجرا . فالتاليات ذكرا
سورة الصفات ٣٧ - (٣-١)

غالباً ما تتحدث روايات العلوم النقلية عن لغة سرية (غامضة) تدعى « لغة الطير » .
ومن الجلي أنها تعبير رمزي لأن المكانة التي تعزى إلى فهم هذه اللغة وهي مزينة
المرفان الرفيع تعمل على عدم الأخذ بالمعنى العربي لهذا التعبير . وبهذا الاعتبار ورد في
القرآن الكريم : « وورث سليمان داود وقاليا آيها الناس علّمنا منطق الطير وأوتينا من
كل شيء ان هذا لهو الفضل المبين » السورة ٢٧ الآية ١٦ (سورة النمل) .

من جهة أخرى نجد في أساطير الشعوب الشمالية ذكر أبطال هزموا التنين مثل
« سيفريد » وكانتوا يفهمون لغة الطير . وهذا يسهل ادراك فحوى الرمز . ذلك أن
الانتصار على التنين هو تبوؤ مباشر للخلود الذي يتمثل في أمر من الأمور يحول التنين
دون بلوغه . وتبوؤ الخلود هذا يتضمن بصورة أساسية الاتنابية إلى مركز الحال الإنسانية
حيث يتوكد الاتصال بأحوال الوجود الملياً ويتمثل هذا الاتصال بفهم لغة الطير . وفي
الواقع شد ما تعتبر الطيور رمزاً إلى الملائكة أي بالدقّة رمزاً إلى الأحوال العليا من
الوجود . وقد ذكرنا من قبل في مقال آخر^(١) الرمز الانجيلي الذي يتطرق للكلام على
« طيور السماء » التي حصلت على أغصان شجرة تمثل معهراً يغترق مركز كل حال من
أحوال الوجود ويربط بين تلك الأحوال جميهما^(٢) .

في النص القرآني الذي اثبناه في الأعلى يدل تعبير الصفات حرفيًّا على الطيور ولكنه
ينطبق رمزيًا على الملائكة وهكذا تشير الآية الكريمة الأولى إلى نظام المراتب السماوية أو
الروحية^(٣) وتفيد الآية الكريمة الثانية زجر الملائكة للشياطين أو صراع القوى السماوية
والقوى البهنية أي التعارض بين أحوال الوجود الرفيعة السامية وأحوال الوجود
الدنيا^(٤) وهذا يقابل في الروايات الهندية صراع (الديفاسين Dévas) « والأسوراسين
» ، كما يقابل أيضاً بشكل رمزي مقارب ومشابه جداً المركبة بين غارودا
وناغا Garuda حيث تجد العيبة أو التنين .

غارودا هو النسر ويمكن أن ينوب عنه طيور أخرى كأبي منجل واللقلق ومالك العزيرين
وكلها أعداء للزواحف ومبيدات لها^(٥) . ونشهد أخيراً في الآية الكريمة الثالثة الملائكة
تتلوا الذكر ومعناه في التفسير المتعاد ما يترتب من وفاق بتلاوة القرآن لا القرآن المكتوب
باللغة الممهودة بل بعروفه الأبدي المرقومة في اللوح المحفوظ المتدا بين السموات والأرض
كسلم يعقوب الذي يتضمن درجات الوجود الشامل^(٦) . كذلك نجد في الروايات الهندية
ما يعكسى من أن الديفاسين (Dévas) في صراعهم مع الأسوراسين كانوا يمودون
(أشهان ديان) بقراءة تسابيح فيدا ولهذا السبب سعيت هذه الآثار شاندا ومعناها

(الإيقاع) . والفكرة نفسها موجودة في الكلمة الذكر التي تدل في علم الباطن الإسلامي على حركات ايقاعية تطابق تماماً المانtras Mantras الهندية وتقرار هذه الحركات ينجم عنه انسجام المناسر المختلفة في الكائن وتهيئة اهتزاز يوثر في مختلف مراتب الأحوال بنظام ما فتبيح الاتصال بالأحوال العليا . وهذا الاتصال بوجه عام هو الملة الأولى الأصلية والجوهرية لختلف العبادات .

ما نحن أولاً نجد أنفسنا تلقاء ما ذكرناه في الاستهلال عن لفة الطير التي يسعنا أن ندعوها لغة الملائكة . وصورتها في العالم الإنساني اللغة الإيقاعية . وذلك أنه لعلم الإيقاع الذي ينطوي على تطبيقات مختلفة تنشأ أخيراً الطرق التي تُسلك للاتصال بالأحوال العليا . وهذا يفسر رواية إسلامية تقول إن آدم كان في الجنة الأرضية يتكلم شرعاً أي لغة موزونة والقصد هنا اللغة السريانية التي تكلمنا عليها في دراسة سابقة لعلم العروض^(٧) وهي يسعها أن تشف عن النور الشمسي أو الملائكي كما يتجلّى في مركز العال الانساني . ولذلك جاءت الكتب السماوية بلغة ايقاعية موزونة تختلف تماماً كما هو معروف عن الشعر الدنوي البسيط الذي يزعم النقاد العدليون ومن ثم لفهم أن هذه الكتب من نوعه .

ثم أن الشعر من جهة أخرى لم يكن في أصله هذا الأدب العايش الذي آل إليه بالفساد الذي تفسره السيرورة الهابغطة في الدارة الإنسانية وإنما كان له في الماضي صفة قدسية^(٨) يمكن تلمس آثارها حتى في التاريخ الفربسي الكلاسيكي حين كان الشعر يدعى اذ ذاك (لغة الآلهة) وهو تعبير يكافئه ما نحن بصدده لأن الآلهة أي Dévas^(٩) لدى بعض الاعتبارات الدينية بمثابة الملائكة وتمثل الأحوال العليا . وفي اللاتينية كانت الأشعار تدعى (كارمينا) Carmina وهو تعبير يرجع إلى أنها تستعمل في أداء الشعائر ذلك أن كلمة كارمن تطابق اللفظ السنسكريتي كارما Karma أي أداء الشعائر^(١٠) . والشاعر نفسه وهو ترجمان اللغة المقدسة التي تتجلّى من خلالها الكلمة الإلهية كان يسمى Vates وهذا لفظ يدل على انه ذو موهبة تتلقى الهاما من نوع نبوى ثم تغير الأمر بالانقطاع واستحالات كلمة Vates الى الكلمة Devin التي تدل على عراف عامي^(١١) . وللفظ كارمن Carmen اشتقت منه اللفظ الفرنسي Charme بمعنى سحر واستحال الى كلمة Enchantement التي تفيد السحر الوسيع او الفتنة وهذا مثال أيضاً على ان السحر بل حتى الشعوذة هو آخر ما تنحط اليه علوم النقل في تداعيها وتأخرها^(١٢) .

وهكذا نظن أن هذه اللمحات الخاطفة تكفي لبيان مدى الخطأ الذي يقع فيه أولئك الذين يسخرون من الروايات التي تتحدث عن (لغة الطير) . من أسهل السهل وأبسط الأمور أن نزدرى ما لا نفهمه وننده من قبيل الغرافات ولكن القدماء كانوا يعروفون جيداً ما يقولون عندما كانوا يستعملون اللغة الرمزية . هذا والغرافية باشتقاها الدقيق Quod Superstat هي (العرف الميت) الذي ورث شأنها ذا حياة . هذا العرف الذي لا يسترعى الاهتمام في الظاهر ليس شيئاً زرياً لأن الفكر الذي يفتح حيث يشاء ومتى يشاء قد يحيي الرموز والشمائر ويعيد إليها مع ضياع معناها ملء فضيلتها الأصلية .

العواشي :

١ - L'homme et son devenir selon le Vedanta ch. III.(Periderion)

٢ - في الرمز **Peridexion** الذي يرجع إلى العصر الوسيط تعريف (Paradision) يرد ذكر طيور على أخضان شجرة يضم التنين في أسلفها . (انظر Ch. IX (Le Symbolisme de la Croix Ch. IX) وفي دراسة عن رمزية طائر الاردوس M. L. Charbonneau-Lassay (Le Rayonnement intellectuel Mai-Juin 1930) هنا يظهر فيه ذلك الطائر برأس وجناحين وهو الشكل الذي تتمثل فيه الملائكة غالباً . انظر : (Les Bestiaires du Christ Ch. LXI, P. 425)

٣ - للذئب (صف) هو أحد الألفاظ الكثيرة التي حاول البعض أن يجد فيها أصل الكلمة الصوفية أو التصوف . ومع أن هذا الاستدلال لا يبدو مقبولاً من الوجهة المفهومية المضافة وليس بعيداً من الصواب أن أمثل هذه الكلمات تدل دلالة وافية على بعض المعاني الصوفية لأن الارتباط الروحية تتطابق مع درجات الأسلوب .

٤ - هذا التعارض يتضح لدى كل كائن بمعين صاعد وهابط تدعوهما الفيدية الهندية السطوة **Sattwa** وتمرز بهما المؤذنة **Tamas** وتزمر بهما المؤذنة بتضاد النور والظلمان الشخصيين بارموزد **Armuzd** وأهرمن **Ahriman** .

٥ - انظر في هذا الموضوع أعمال شاربونو لاسي M. Charbonneau-Lassay من رموز حيوانات المسبع (Cf. Le Bestiaire du Christ)

وجريدة باللاحظة أن التعارض الرمزي بين الطير والجنة لا يتم إلا عندما تكون الجنة في صورتها المؤذنة السبطة ولكن عندما تكون في صورتها النافعة الصالحة وهي على المكس تحدد أحياناً بالطير كما في صور Quetzalcoahuitl في الحكايات الأمريكية القديمة . ونجد من جهة أخرى في حكايات المكسيك نفس الصراع بين النسر والجنة . وجع الطير والجنة يجعلنا نتذكر الشخص الانجليزي الذي يرد فيه « كن وديعاً كالعمامة وحدراً كالنجيبات » سانت ماكتوس X ١٦ .

٦ - فيما يتلخص بلغة الكتاب على أنه رمز انظر بحث Le Symbolisme de la Croix Ch. XIV

٧ - انظر الكتاب نفسه انفصل Symboles de la Science Sacrée VI

جا، في المقال الذي يشير إليه الكاتب أن اللغة السريانية في بعض الروايات الإسلامية كانت لغة آدم وهي لغة الآشراق التنسسي . للذئب « سوريا » هو اسم الشمس باللغة السنسكريتية والجدر « سور » من معانى النور بذلك اللغة . وليس لهذه اللغة علاقة باللغة السريانية المعروفة وبالبلاد التي يطلق عليها اليوم اسم سوريا . بل هي لغة قديمة (فتنت) . ولكن اللغات التي تنزل بها الوحي كلهاء متعددة . وتناثر عندها وفي طبقتها العربية .

الترجمة

٨ - يمكن القول على العموم أن اللذون والعلوم لم تقدم صفاتها المقدسة إلا بغير من الانقطاع جردها من صفاتها الروحية ثم من كل دلالة علوية ورفيعة . شرحنا رأينا هنا في : (L'Esoterisme de Dante Ch. II) Le Règne de la quantité (La Crise du Monde Moderne Ch. IV) وانظر أيضاً و Les Signes des temps Ch. VIII

٩ - للذئب السنسكريتي (Dêwa) والملحظ الالتبسي (Deus) هما كلمة واحدة .

١٠ - الكلمة شعر **Poesie** مشتقة من انفعال اليوناني **Poiein** ولها نفس المعنى الذي المبدل السنسكريتي **Kri** والذي منه Karma وستجدوها في الالتبسي **Create** في معناها إنشاء الذي كان يعني شيئاً مختلفاً تماماً عن مجرد عمل فني أو أدبي بالمعنى الدنيوي الذي يبدو أن اوسطوا عندها عندما تحدث عمداً عادة العلوم الشعرية .

١١- كلمة (Devinus) اي العراف نفسها لم تعرف اقل من ذلك عن معناها الاصلي لانها مشتقة من Divinus التي تفيد مثنا ترجمان الالهة . (Aves spicere) اي الغيرة وهي مشتقة من التي ترمي الطيور وهي الحال الماخوذ من تعطيل الطيور واغاثتها قرب من (لغة الطير) اذا فهمناها بالمعنى المادي للكلمة وهي مع ذلك مشتقة او متعددة مع (كلام الآلة) لان هذه ظاهر لرادات الآلة . والطيور هنا تقوم ببالغ الرسالة وهي مهمة غالبا ما توكل للملائكة . وهذا بالتدقيق يشيى المتن الخاص المكلمة اليونانية Angelos (أنجلاز) وتو ان ذلك له مظهر وضياع (زنديد على ذلك ان معنى الملك باللغة العربية (حامل الاواحة اي الرسالة) والبحث هنا يتناول بعض الاعتبارات الشائنة . والمؤلف نفسه وان كان لا يعتقد بالغرائب ولكنه يراها اشكالا قدية انعرفت عن اصولها الصحيحة - المترجمة) .

١٢- اصول السحر والشعوذة عالجناها في غير هذا الوضع من انكتاب (انظر Ch. XIX Sheth, l'alinéa final) .

تعليق

١- استعمل انكتاب العلامة في عنوان مقالته (لغة الطير) زوج، جاء، في انقران الكريم (منطق الطير) وهذا ادق دلالة والقبر فصدا واكثر انتباه على الموضوع لأن المتعلق هنا كل ما يصوت به من المفرد والمؤلف المدح وغير المفید ، كما جاء، في انتفسير « الاكتشاف » ، وقد ورد في تفسير البيضاوي : « المنطق والمنطق في المترافق كل لفظ يعبر به عما في انفسه » . مفرداً كمان او مركباً وقد يطلق لكل ما يصوت به على الشبيه او التبع كقوله نطقت الحمامات ومنه النافق والاصوات للحيوانين والجهاد . فان الاصوات الحيوانية من حيث انها تابعة للتسليات هززة هززة العبارات سيفاً وليها ما يتناول باختلاف الاغراض بحيث يفهمها ما هو من جنسه » .

٢- نورد هنا في التعليق ما ذكره بعض علماء التفسير من قدماء ومحدثين في شأن الابيات الكريمتات الثلاث التي استهل الكاتب موضوعه بها . جاء، في كتاب الزمخشري :

« السيم الله سبحانه بطوابق الملائكة ... وقيل المصادرات انظر من قوله تعالى : « والطير صفات » . (سورة النور رقم ٤٤ - ٤١) . والزاجرات كل ما زجر عن معاصي الله ، والتأنيات كل من تلا كتاب الله ... ثم يعقب الزمخشري على ذلك فيشير عطف العمل بالفأنا ، التي تفيد الترتيب فيقول : « ان وحدات الموصوف كانت للدلالة على ترتيب الصفات في التناول ... » . « وان تلكته فهي للدلالة على ترتيب الموصوفات فيه . بيان ذلك انك اذا اجريت هذه الاصوات على الملائكة وجعلتهم جامعين لها فعطلتها بالاما ، يغير ترتيبها في التفضل اما ان يكون الفضل للصف ثم للزجر ثم للتلاؤ ، واما على العكس ... وان اجريت المفتنة الاولى على طوافات والثانية والثالثة على اخر فقد ارادت ترتيب الموصوفات في الفضل ... اعني ان التناول الصافات ذات فضل والزاجرات الفضل والتاليات ابهر فضلا او على العكس . وكذلك اذا اردت بالصلافات الطير وبازاجرات كل ما زجر عن معصية وبالتأنيات كل نفس تتلو الامر فان الموصوفات مختلفة ... » .

وجاء، في تفسير البيضاوي .

« اقسم بالملائكة الصالحين في مقام المبودية على مراتب بانتبارها فليس عليهم الانساد الالهية منتقرين لأمر الله ازاجرين الاجرام الملعونة والسلبية بالتدابير الماسورة فيها ، او الناس عن المعاصي بالهام الغير ، او الشياطين عن التصرّف لهم التائنين ايسات الله وجلايالده على انبیائه واولیائه ... فان الصفت كمال والزجر تكميل بالذم من اشر او الاسلاق الى قبول الغير ، والتأدوة ادانة او مرتبة » . وورد في تفسير المتسامي :

« وقيل الصفات الطير من قوله تعالى : « والطير صفات وازاجرات كل ما زجر عن معاصي الله . والتأنيات كل من تلا كتاب الله ... » .

وباجملة فالمعنى اما لاختلاف الدوافع او الصفات وايشار الفأنا على الواو لعمد الترتيب والتفاضل طردا او مكسا . اما الاول فاعتنا ، بالاهم فالاهم واما الثاني فالترقي الى اعلى ... » .

التوافق بين الحكمة والشريعة

في نظر ابن رشد

د. غسان فنيان

٦ - تمهيد :

التوافق بين الحكمة والشريعة ، أو بين الفلسفة والدين ، أو بين العقل والإيمان ، مسألة شغلت الفكر الشريعي ، منذ اقدم العصور . وانتا إذا تمعنتا تاريخ الفكر الإنساني ، وجدنا لهذه المعضلة محلًا في الفكر الديني ، وفي الفكر الفلسفى اليونانى والعربى . فقد عالجها فلاسفة اليونان قديماً ، كسمبليفيوس الذى اعتقد ان أفلاطون وأرسطو غير مختلفين فى أفكارهما ، وعالجها فيلون اليهودي ومدرسة الاسكتندرية ، كما عالجها مفكرو المسيحية وأباء الكنيسة ، وكما عالجها مفكرو العرب وفلسفتهم .

وفي الواقع فان مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين قد اثيرت قبل ابن رشد بزمن طوبيل ، وعولجت بصورة شتى ، بالاشارة والتلميح تارة ، وبالتفصيل والاستدلال والنظر تارة أخرى . فالمعزلة ، التي هي من اقدم الفرق الإسلامية واشهرها ارتباطاً بالعقل والإيمان ، ترى ان العقل والوحى من الله ، يكملا أحدهما الآخر ولكنهما لا يتناقضان ، وأن الوحى معقول لأنه من لدن إله حكيم ، وإذا كان معقولاً فهو غير غريب عن العقل ، وإذا كان الأمر كذلك وجب تأويل الوحى أن ظهر بمظهر غير معقول^(١) . ولجوء الكندي الى تأويل الآيات القرآنية إنما هي محاولة من الفيلسوف العربي ليجاد الحلول للتناقضات الظاهرية بين الحقائق الدينية والحقائق الفلسفية^(٢) . وهدف الفارابي ، من رسالته «كتاب الجمع بين رأي الحكيمين أفالاطون الإلهي وأرسطو» ، التوصل الى فكرة الوحدة الفلسفية وبالتالي الى التوفيق بين الفلسفة والدين^(٣) . وكذلك اخوان الصفا . وأما ابن طفيل فقد عرض قضية التوفيق بين الفلسفة والدين ، وبين ما وصل اليه حى بن يقظان بالنظر المقلوى والتاملى لا يخالف تعاليم الدين النازل^(٤) .

وصفة الكلام ان جميع المحاولات السابقة لابن رشد قد اقتصرت على إثارة المشكلة دون ان تحددها او تبرهن عليها ، او كانت محاولات فاشلة كذلك التي قام بها الفارابي . واما ابن رشد فقد اراد ان يعثر على حل منهجي منظم لها ، ولا سيما قد وقف الفقهاء في عصره موقف التنكر للفلسفة ، يساعدهم على ذلك انجياز الدولة الموحدية الى الغزالى ، وشيوخ موجة التضييق في امور الدين . ولهذا فقد افرد فيلسوف قرطبة لهذه المسالة رسالتين ، هما : « فصل المقال وتفريغ ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال »، و « الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والعقائد المضللة » . كما انه عالجها في ثانية كتابه « تهافت التهافت » .

اختلفت الأحكام وتباينت الآراء حول موقف ابن رشد من الدين والعقل : فهناك من يقول انه من دعوة المذهب الفقلاذى ، وهناك من يقول انه ، على العكس ، من دعوة المذهب الإيماني ، وهناك من يقف موقفاً توقيفياً بين الرأيين ، وهناك من يصفه بالسادية .

ففي القرون الوسطى ، وخلال فترات طويلة من القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، كان ابن رشد ملحداً، بنظر الفلسفة الاليتين. ييد ان دينان ، عام ١٨٥٢ ، بدء هذه الاوهام . وبين ان سبب هذه الآراء يعود الى بعض افكار ابن رشد الفلسفية ، كقدم العالم ، والى المكانة الأولى التي تبوأها في الفكر الفلسفى الاسلامى ، بعد ان تفوق بكثير على الفلسفة العرب الذين سبقوه كابن سينا والغزالى . ثم يستتبع دينان قائلاً :

« إن ابن رشد تفسّر بحرية دون أن يبتغي مقاومة الدين ، وكذلك دون أن يضطرّب فكره ليتجنّب ردة الفعل^(٤) ». •

اما مسيين عام ١٨٨٩^(٦) ، وأسين اي بلاسيوس^(٧) عام ١٩٠٤ فقد اتخاذ موقفاً مغايراً لذلك الذي توصل اليه دينان . فابن رشد ، بنظرهما ، بعيد عن ان يكون فيلسوفاً جاداً ، بل على العكس ، فانه فيلسوف الإسلام ، بل لا هو تقرّباً .

وفي عام ١٩٠٩ افرد ليون غوتييه اطروحته في الدكتوراه لدراسة هذا الموضوع وهي بعنوان « نظرية ابن رشد حول علاقات الدين بالفلسفة ». خصص غوتييه الفصل الاول من هذه الاطروحة لدراسة كتاب « فصل المقال » ، والفصل الثاني لدراسة ما أسماه بـ « النصوص المشتبعة » ، اي مناهج الادلة وتهافت التهافت ، بالنسبة لفصل المقال ، والفصل الثالث والأخير لعراض المحاولات اليونانية والمربيّة التي سبقت نظرية ابن رشد حول علاقات الدين بالفلسفة . ويخلص غوتييه ، في ختام كتابه الى ان هذا السؤال : « أكان ابن رشد عقلانياً ؟ » ، انما هو سؤال في غير مكانه .

ويحاول غوتييه تبرير سلفه دينان ، فيقول : ان ما حمل دينان الى اتخاذ هذا الرأي هي الاسباب التالية :

١ - عندما كتب دينان كتابه « ابن رشد والرشدية » لم تكون كتب ابن رشد العربية منشورة بعد .

٢ - لم يطلع ربنا على الكتب الثلاثة الأساسية (فصل المقال ، تهافت التهافت ، الكشف عن مناهج الأدلة) التي تعالج علاقات الفلسفة بالدين ، الا على طريق ملخص بسيط كتبه مونك نفلاً عن ترجمة عبرية .

٣ - ان كتاب ربنا ، المكون من /٤٠٠/ صفحة ، ليس مخصصاً لدراسة فيلسوف قرطبة ، وإنما لعرض تاريخ الرشيدية اللاتينية فقط ، بحيث لا يحتل ابن رشد فيه أكثر من خمسين صفحة .

ويخلص غوته الى القول ان ابن رشد انما هو فيلسوف عقلاني ، بالمعنى المطلق الكلمة، عندما يخاطب الفلسفه ، اي البرهانين او اهل التأويل اليقيني ، لأن هذه الفئة من الناس تقوم بتاویل كل النصوص ، حتى الفامضة منها ، ولا تقبل لا بالأسرار ولا بالمحاجز . ولكنه ايماني لا عقلاني ، عندما يخاطب عامة الناس ، اي الخطابيين ، لأن هذه الفئة غير قادرة على فهم الاستدلالات العقلية . وهكذا فان على الخطابيين التقدیح حرفياً بالرموز وبكل النصوص الفامضة دون استثناء . اما الفئة الثالثة المتوسطة بين الفئتين السابقتين ، فهي فئة الالهوتيين (الجدليين) ، اي اهل التأويل ، القادرین على ادراك صعوبة النصوص ، دون ان يستطيعوا فهم التأويل الحقيقي لها ما لم يلحوظوا الى الفلسفه وحكمة العقل . اذن ، هناك ، بنظر غوته ، ثلاثة انواع من التعليم : تعليم خفي (esotérique) خاص بالفلسفه ; وتعليم ظاهري سهل الادراك (exotérique) خاص برجال الدين (الخطابيين) ; وتعليم مختلط (mixte) خاص بالالهوتيين (الجدليين) (٨) .

لم يتخلى غوته عن هذه النتائج فيما بعد ، بل ، على العكس ، دافع عنها ضد منتقديها في المقدمة التي تصدرت الترجمة الفرنسية لكتاب « فصل المقال » من نشره لهما (٩) . كما انه توصل الى النتيجة نفسها في كتاب نشره حول ابن رشد : فيقول فيه : « هذا هو ابن رشد : عقلاني بادق ما في الكلمة من معنى ، ولكن مع ذلك تخثيري ؛ واسع الآفاق ، ودين على طريقته الخاصة ، حريص على تعمين ما يوافق كل طبقة من اعمال العبادة ومظاهر الاعتقاد : للعلامي والجمهور الدين كما هو لأنه ضروري في حالته هذه لحفظ النظام الاجتماعي وللفيلسوف دين العقل والبرهان الذي يستطيع به ان يشتراك في حياة العقل الفعال وأذليته . وهو ينظر الى الفقه نظرة عنيفة لأنه بعيد عن ان يكون طريقة عبادة وقرب من كل شغب واضطراب ، ولا يتحقق لأهله الا ان يجبروا على الصمت والتواري عن الانظار . لقد تفوق على سابقيه من مفكري الاسلام الذين عبدوا له الطريق بمؤلفاتهم ، فكان اوسعاً اطلاقاً من الكندي والفارابي وبين باحة ، وأشد منطقاً وازناً من ابن سينا الذي اخذ عليه احلامه الصوفية ، وآوهاته الاستدلالية ، ومجاراته الاوهام العامة ورجال الفقه . لقد استطاع ابن رشد ان يعطي مذهب التخري(aristote) الانلوطيني صورته الكاملة (١) » .

وللتوصيل الى الحكم على ابن رشد « بالعقلانية المطلقة ، دون اي تحفظ » ، اعتمد غوته على كتاب فصل المقال . ثم اضاف قائلاً : ان كانت هناك نصوص ، في كتب اخرى لا سيما تهافت التهافت والكشف عن مناهج الأدلة ، تدل ، بشكل او بآخر ، على ايمانية ابن رشد ، فعلينا ان ننسراها بما جاء في فصل المقال .

وقد اعتمد ماكس هورتن ، بعكس غوتية، « ان ابن رشد فيلسوف مدافع عن القرآن ، والفلسفة ، بنظره ، ان هي الا خادمة لعلم الالهوت ». .

ولكي يمكن النسو من دحض نظرية غوثية حول عقلانية ابن رشد ، ميز بين ثلاث درجات من العقلانية : عقلانية ترفض الوحي الإلهي ، وعقلانية ترفض ما هو فوق الطبيعي ، وعقلانية تحاول فهم العقائد الدينية على طريق العقل . وعقلانية ابن رشد لا يمكن ان تكون لا من النوع الاول ، ولا من النوع الثاني ، لأنه كان مسلماً مؤمناً بالوحي الإلهي وبالنبوة وبوجود عالم ما وراء الطبيعة . وهكذا لم يبق الا ان يكون ابن رشد عقلانياً بالمعنى الثالث لهذه الكلمة ، اي انه كان لاهوتياً حاول فهم العقائد الدينية على طريق العقل⁽¹¹⁾ .

وقد قال فرح انطون « ان فلسفة ابن رشد عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم⁽¹²⁾ ». أما الآباء يوحنا قميي فقد قال « ان ابن رشد هو ابجد فلاسفة العرب » ، بعد المري ، عن الإسلام⁽¹³⁾ ». وكتب الإمام محمد عبد العبد قائلاً « ان ابن رشد ، ورجمه الله ، لم يخرج في آرائه عن المبين ، فلا يصح ان يكون مذهب الماديين ، ولا قريباً منه ... بل هو إلهي » ، ومذهب مذهب إلهي قاعدته العلم⁽¹⁴⁾ . أساذوجييه غارودي فقد قال : « ان مفهوم ابن رشد عن العلاقات بين الإنسان والطبيعة ... يشكل حلقة أساسية من النظرة الجدلية الكبرى للعالم من هرأتليط حتى هيكل وماركس ... على ان كتابات ابن رشد من ايجاد ديني لا شك في ذلك ... لكن هذا الدين لا يعلمنا الهروب او الاليمالاة ، اذ ان الواقعية عند ابن رشد قد سبقت بعثات السنوات واقعية الغرب ... ونحن هنا بازاء النظريات الأساسية للجدلية ، بل ازاء النظريات الأساسية في الجدلية المادية نفسها⁽¹⁵⁾ » .

اما دي بود فقد قال : « وبالجملة ففي مذهب ابن رشد ثلاثة آراء من آراء الزنادقة تجعله مخالفًا لما اثبتته علوم العقائد في البيانات الثلاث الكبرى : اولها قوله بقدم العالم المادي والمعقول المحركة له ، وثانيها قوله بلوقيساط حوادث الكون جميعها ارتبطت على بملوول ، على وجه ضروري لا يترك مجالاً للعبارات الإلهية او للخوارق ، او نحوها ، وثالثها قوله بفناء جميع الجزيئات ، وهو قول يجعل خلودها مستحيلاً⁽¹⁶⁾ » .

وتجاه هذه الآراء المتعددة ، بل والمتناقض ، حول موقف هذا الفيلسوف الكبير من علاقة الدين بالفلسفة ، لا بد من تحليل النصوص المتعلقة بهذا الموضوع وخاصة فصل المقال منها.

ب - فصل المقال :

يتسائل ابن رشد في مطلع كتابه عن النظري الفلسفية وعلوم المنطق ، اهو امر « مباح بالشرع؟... ام محظوظ؟... ام مأمور به ، اما على جهة التدب ، وما على جهة الوجوب؟ ». قبل الإجابة عن ذلك لا بد من طرح هذا السؤال : ما الدين ، وما الفلسفة ، بنظر ابن رشد ؟ ان الكلمة التي يستعملها فيلسوف قرطبة للدلالة على الدين هي « الشريعة » . وهذه الكلمة تعني القانون الإلهي او الدينى ، اي اصول الدين الاسلامي التي في طبعتها القرآن والسنة . وقد استعمل فيلسوفنا الكلمة ، في اغلب الاحيان ، للدلالة على القرآن فقط . اما الفلسفة ، فانما هي الحكمة التي تبني المعرفة العمقة على طريق الاستدلال او

البرهان . وهذا البرهان « هو اتم انواع النظريات انواع القياس(١٨) » . ومما يسترعي الانتباه ان قيمة الحقيقة المدركة على طريق النظر الفلسفى كبيرة الى حد قد تكون مطلقة .

فالفلسفة، اذن، ليست « شيئاً اكثراً من النظر في الموجودات واعتبارها ، من جهة دلالتها على الصانع(١٩) » . وكذلك فان الشرع قد دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل ، وهذا ما هو ظاهر في كثير من الآيات القرآنية ، مثل قوله سبحانه : « فاعتبروا يا اولى الابصار » .

وهكذا لدينا حقائق عقلية في نظام متماسك ، وحقائق دينية قرآنية منزلة . ولمعرفة هذين النوعين من الحقائق لا بد من اللجوء الى القياس العقلي . ولما كان القياس انواعاً شتى ، فلا بد ان يكون القياس البرهانى هو الذي دعا لـ الشرع لأنه اتم انواع الاقيمة واصحها على الاطلاق . فهو يقوم على مقدمات يقينية ويترکز على مبدأ اول من مبادئ العقل ، لذلك كانت نتائجه يقينية صادقة . ودونه القياس الجعلى ، وهو يقوم على مقدمات محتملة يقبلها الجميع او الاكثرية او جميع الحكماء ، وتكون نتيجته محتملة . وهذا القياس لا يقوم مقام القياس البرهانى ، ولا يصلح الا لأن يكون آلة للتحري او الجدل او المناقضة او ما لى ذلك . ودونه في الرتبة القياس الخطابي الذي يستند الى مقدمات واهية موافقة لعقيدة السامع واستعداداته النفسية والعاطفية بقصد اقناعه . ودونه اخيراً القياس المقالطي الذي يعتمد على مقدمات تبدو صادقة ولكنه ينتهي الى نتائج غير مقبولة(٢٠) .

ولما كانت الدراسة النظرية المعمقة تتم على طريق القياس البرهانى ، فلا بد من معرفة المنطق بشكل عام ، لأنه يتنزل « من النظر منزلة الالات من العمل(٢١) » . كما لا بد من ان نستعين بما انتهى اليه القدماء حتى ولو كانوا على غير ملتنا ، لأنه من العبث ان نزيد ما كتبه القدماء ونستأنف البحث من جديد . وهكذا ان الاطلاع على كتب الفلسفة وعلوم الاولى واجب بالشرع . فكما انه لا حرج علينا في استعمال آلة القدماء التي هي المنطق في تصحيح تفكيرنا وعصمة اذهاننا عن الخطأ ، وكذلك لا حرج علينا في الرجوع الى حكمتهم والفحص مما انتهوا اليه في باب النظر في الموجودات . فما ينطبق على آلة النظر ينطبق على مادته ومضمونه . ولكن هذا لا يعني انسا ملزمون بأخذ كل العلوم التي اتى بها الاغريق ، بل علينا « ان ننظر في الذي قالوه من ذلك ، وما ثابتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم ، وسررنا به ، وشكراهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه ، وحدرنا منه ، وعذرناهم(٢٢) » .

وابن رشد ، وقد قدم من البراهين ما لا يقبل الرد ، يختتم كلامه في الفصل الثالث « ضرورة النظر » من كتابه « فصل المقال » بقوله : « فقد تبين من هذا ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ، اذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه ، وان من نهى عن النظر فيها من كان اهلاً للنظر فيها - وهو الذي جمع أمرين : احدهما ، ذكاء الفطرة ، والثاني ، المدارلة الشرعية ، والفضيلة العلمية والخلقية ، فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس ، الى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدي الى معرفته حق المعرفة . وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى(٢٣) » .

وإذا كان الأمر كذلك ، أي إذا كان الدين نفسه هو الذي يأمر على سبيل الوجوب بالاشتغال بالفلسفة وعلوم الأولياء ضمن الشرائع والأحوال التي ذكرناها آنفاً ، فما ذلك إلا لأن الفلسفة حق ، واللاما أوجبها الشرع ، وأذن فلا يمكن أن يكون هناك خلاف ، بنظر ابن رشد ؟ بين الشرع والحكمة ، أي بين الدين والفلسفة . وهكذا لم يتمترف فيلسوف قرطبة بوجود حقيقتين : الأولى مكتسبة بالنظر الفلسفى ، والثانية بالوحى الإلهى ، وإنما بوجود حقيقة واحدة فقط . فاللنظر البرهانى لا يؤدي « إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له »^(٤) . أي إن العلم موافق للدين كما أن الدين موافق للعلم .

اذن فالحقيقة واحدة ، والطرق المؤدية إليها مختلفة . وفي الواقع لا يوجد تناقض بين الحكمة والشريعة « فهيا المصطحبتان بالطبع ، المتحابات بالجهر والغيرة ». ولكن عند الممارسة العملية ، نلاحظ ان في الشرع عددا من الأقوال التي تختلف في ظاهرها خالق الفلسفة وتؤمن ان الفلسفة تضاد الشرع . وقد انتبه ابن رشد لهذا الأمر ، فميز بين الحقيقة ذاتها واللفظ الذي يستعمل للتعبير عنها . فالحقائقان متفقان كلبا في مضمونهما . وإن كان ثمة خلاف أو فرق بينهما ، فهذا يعود ، لا إلى الحقائقن نفسها ، وإنما يقتضي إلى اللفظ المستعمل في التعبير عنهما . علينا في هذه الحالة تأويل اللغة المبرة عن الحقيقة .

ولما اراد ابن رشد ان يصنف البشر ، عمد الى نظرية الفلسفة في تقسيم القياسات واستعمال بها في تصنيفه . فقال ان الفلسفة قسموا القياسات اربعة انواع : البرهانية ، والجدلية ، والخطابية ، والمغالطة . فبوساطة الأولى نحصل على معرفة يقينية ، والثانية تحملنا على الترجيح والاحتمال دون اليقين ، والثالثة ضعيفة يتقصد منها اقناع السامع ، أما الرابعة والأخيرة فانها خارجة عن الأقىسة ، لأنها تؤدي الى نتائج غير مقبولة »^(٥) .

وعلى هذا الأساس قسم ابن رشد البشر الى اصناف ثلاثة متغاضلة في التصديق ، « فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية ... ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية ... ». فالبرهانيون هم الفلسفة ذوو الأدلة الصحيحة والتاويليون ، والجليون هم المتكلمون ذوو التاويل الجدلية الذين يسلون الى شاطئ اليقين لكنهم لا يخوضون عبابه ، والخطيبيون هم عامة الناس ذوو المقول الكثيفة والفتر الناقصة »^(٦) .

وصفوة الكلام ان ابن رشد يميز ثلاثة أشكال استدلالية : استدلال اتباتي يقيني ، واستدلال خطابي افتراضي ، واستدلال جيلي احتمالي . كما انه يميز شكلين للتعبير عن الحقيقة : شكل دمزي ، وشكل واقعي . فالخاصة او الفلسفة يهتمون بالاستدلال الاتباتي ، والمتكلمون ورجال الدين يهتمون بالاستدلال الجيلي ، أما عامة الناس فانها تهتم بالاستدلال الخطابي .

وللفلسفة استدلالات اتباتية محضة ، وتعابير خالية من اي رمز . أما بالنسبة للدين ف غالباً ما تكون استدلالاته ديداكتيكية (جدلية) او خطابية غير يقينية ، والكثير من تعابيره رمزية . ولهذا السبب يمكن حل الخلاف القائمين الفلسفه والدين بوضع الحقائق الدينية في نفس مستوى الحقائق الفلسفية ، على طريق تجريد الحقائق الدينية من كل دعوهها ، ومن ثم وضعها في سياقها الاتباتي . وقد اطلق ابن رشد على هذه العملية اسم « التأويل » .

وهدف ابن رشد ، هنا ، لا يقوم على تأويل الآيات القرآنية في ضوء الحقائق الفلسفية . كما أنه لا يتغنى بعطاء المعرفة الفلسفية ألوهية على الحقيقة الدينية ، وإنما يتغنى بعطاء التعبير الفلسفي ألوهية على التعبير الديني ، بالنسبة للحقيقة الواحدة ، لأن التعبير الفلسفي أكثر عقلانية من التعبير الديني .

هذا والتأويل لا يكون بلا حدود ولا ضوابط ، بل له شروط واحكام وقواعد لا بد من التمسك بها . فان ما أدى الي البرهان اما ان يكون قد سكت عنه الشرع او عرّف به . فان كان مما سكت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبتها الفقيه بالقياس الشرعي . وان كانت الشريعة قد نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقا لما أدى اليه البرهان ، او مخالفًا ، فان كان موافقا فلا قول هنالك ، وان كان مخالفًا طلب تأويله ، اي « اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة الى الدلالة المجازية » ، من غير ان يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز ، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسيبه او لاحقه او مقارنه ، او غير ذلك من الاشياء التي عدّدت في تعريف اصناف الكلام المجازي^(٢٨) .

وهكذا فان في الشرع امورا لا بد من تأويلا لها للوصول الى حقيقتها . بينما ان التأويل لا يوهب الا لأولئك الراسخين في العلم من الفلاسفة ، فلا يعطى رجال الفقه ، لأنهم على ثقافتهم ، محدودو العلم ، وقد تضاربت آراؤهم ، وكانوا سببا في انشقاقات وفرق دينية . ويجب الا يصرح بالتأويل الا لأهل البرهان ، لأن العامة لا تفهم التأوييلات ان كانت صحيحة ، وتفضل ان كانت غير صحيحة . ويجب على الفلسفة اياضروا بتاویلاتهم لرجال الفقه واللاهوت ، وعلى الحكام ان يحافظوا على سلامته الدين فيحصروا اصحاب القياس الجدل ، اي رجال الفقه ، ضمن نطاق ضيق ، ولا يسمحوا لهم بأن يصرحوا للجمهور بتاویلاتهم الجدلية . وهكذا يتمسك الجمهور بظاهر الشرع ويفهم الفلسفة حقيقته مكتومة . وبذا تتحل المشكلة نظريا وعمليا^(٢٩) .

بينما ان التأويل يجب الا يؤدي لا الى جعل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا الى اخراجها كلها عن ظاهرها . ولهذا اختلف المسلمون « في المؤول منها من غير المؤول » فالأشاعريون مثلا ، يتأوّلون آية الاستواء ، وحدث التزول ، والحنابة تحمل ذلك على ظاهره . والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف نظر الناس وتبادرهم في التصديق ، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه ، هو تبنيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما^(٣٠) .

ثم عرض ابن رشد لقضية الاجماع عند المسلمين ، فقال : « ان في الشرع اشياء قد اجمع المسلمين على حملها على ظاهرها ، واثياء على تاویلها ، واثياء اختلفوا فيها فهل يجوز ان يؤدي البرهان الى تأويل ما اجمعوا على ظاهره ، او ظاهر ما اجمعوا على تاویله؟ ». وهنا يميز فلسوفنا بين الاجماع بطريق يقيني والاجماع الظاهري . فالاول لا يصح ، والثانى يصح . والعلماء يميزون بين العلوم العملية والعلوم النظرية، ثم يؤكدون ان الاجماع لا يتقرر في العلوم النظرية بطريق تعيني ، كما يمكن ان يتقرر في العلوم العملية . فلكي يحصل الاجماع

في العلوم العلمية يكتفى بـ« تنتشر المسألة فلا ينقل اليها خلاف ». واما في العلوم النظرية فمن الواجب اقامة البرهان على حصول الاجماع ، وانه « ليس يمكن ان يتقرر الاجماع في مسألة ما في عصر ما ، الا بـأن يكون ذلك العصر عندنا ممحضوراً ، وان يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندهنا ، اعني معلوماً اشخاصهم ، ومبليغ عددهم ، وان ينتقل اليها في المسألة مذهب كل واحد منهم فيما ينال توافر ، ويكون مع هذا كله قد صحَّ عندنا ان العلماء الموجودين في ذلك الزمان متتفقون على انه ليس في الشرع ظاهر وباطن ، وان العلم بكل مسألة يجب ان لا يكتفى احد ، وان الناس طريقهم واحد في علم الشريعة ». بيد ان ذلك غير ممكن بشهادة الفزالي نفسه^(٣١) .

ويحمل ابن رشد حملة عنيفة على المتكلمين ، وعلى المتصوفة عامة والفزالي خاصة ، فيعرض لهذا الأخير في هزة ظاهر . . ومبدأ ابن رشد ان من كان من غير اهل العلم ، اي من كان فترضه الایمان بالظاهر ، فعليه حمل اقوال الشريعة على ظاهرها ، لأن التأويل في حقه كفر و يؤدي الى الكفر ، « ولهذا يجب ان لا تثبت التأويلات الا في كتب البراهين ، لأنها اذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها الا من هو من اهل البرهان ، فاما اذا ثبنت في غير كتب البرهان ، واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية او الجدلية ، كما يصنفه ابو حامد ، فخطر على الشرع وعلى الحكمة ، وان كان الرجل ائماً قصد خيراً ، وذلك انه رام ان يكتسح اهل العلم بذلك ، ولكنه كسر بذلك اهل الفساد بدون كثرة اهل العلم ، وطرق بذلك قوم الى ثلث الحكمة ، وقوم الى ثلث الشريعة ، وقوم الى الجمع بينهما ، ويشبه ان يكون هذا احد مقاصده بكتبه . . والدليل على ذلك ان الفزالي لم يلزم مذهبها من المذاهب في كتابه ، بل هو مع الاشعرية اشعرى ، ومع الصوفية صوفي ، ومع الفلسفة فيلسوف ». ولهذا يجب على ائمة المسلمين منع كتبه « التي تتضمن هذا العلم ، الا من كان من اهل العلم ، كما يجب عليهم ان ينعوا عن كتب البرهان من ليس اهلاً لها »^(٣٢) .

وكذلك فعلت الاشعرية والمعتزلة ، فأولوا آيات كثيرة واحاديث كثيرة ، وصرحوا بتأویلهم للجمهور ، فاقعوا الناس في عداوة وتباغض وحروب ، ومزقوا الشرع ، وفرقوا الناس^(٣٣) .

« وهكذا وجد ابن رشد في التمييز بين معنى الخاصة ومعنى العامة للشريعة آمن طريق الى التوبيخ بين الدين والعقل : وهكذا ردَّ السهم الى نحر الفزالي بمنطق سديد وقول شديد^(٣٤) » .

ثم يعرض ابن رشد لامهات المسائل التي اختلف فيها المتكلمون والفلسفه ، مدافعاً بذلك عن الفلسفة العرب ، كالفارابي وابن سينا ، ضد الاتهامات التي وجهها الفزالي لهما ، في كتابه « تهافت الفلسفة ». وهذه الاتهامات هي: علم الله ، وقدم العالم ، وقضية العقاد . ثم يبين ابن رشد ان الظاهر من قول الفزالي في تلك الامور الثلاثة « انه ليس تكفيه اياهما (الفارابي وابن سينا) في ذلك قطعاً ، اذ قد صرخ في كتاب التفرقة ان التكفي بخرق الاجماع فيه احتتمال ». بالإضافة الى استحالة حصول الاجماع في امثال هذه المسائل ، لأن هناك تأويلات « لا يجب ان ينصح بها الا من هو من اهل التأويل وهم الراسخون في العلم » ، فهو لاء

هم الفاردون عليه ، والمؤمنون به^(٣٥) . وإذا كان الأمر هكذا . « فلا يمكن أن ينقر في التأويلات التي خص الله العلماء بها أجمع مستفيض ، وهذا بين نفسه عند من انصف »^(٣٦) .

وبالنسبة للاتهام الأول فإن ابن رشد يعتقد أن إله الفلسفة يعلم الجزئيات بعلم غير مجازى لعلمنا بها ، وذلك أن علمنا بها مشروط بال الموضوع المعلوم ، فهو محدث أن كان الموضوع محدثا ، ومتغير أن كان الموضوع متغيرا . أما علم الله بال موجودات ، فإنه ، يعكس علمنا بها ، شرط الموجودات المعلومة . وهكذا فإن الله يعلم الكل علماً ابديا^(٣٧) .

اما بالنسبة لقدم العالم ، فيعتقد فيلسوفنا المتكلمين من الأشعرية والفلسفه المتقدمين « اتفقوا على ان ه هنا ثلاثة اصناف من الموجودات: طرفان وواسطة بين الطرفين . فاتفقا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة^(٣٨) » .

فاما الطرف الأول ، فهو موجود نجم عن علة فاعلة ، ومن مادة ، والزمان متقدم على وجوده . « وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس ، مثل تكون الماء ، والهواء ، والأرض ، والنبات ، وغير ذلك . لهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع ، من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة^(٣٩) » .

واما الطرف المقابل للطرف الأول ، فهو موجود لم ينجم عن علة فاعلة ، ولا من مادة ، ولا تقدمه زمان . واتفق الجميع على تسمية هذا الموجود قديما . « وهذا الموجود مدرك بالبرهان ، وهو الله ، تبارك وتعالى ، الذي هو فاعل الكل ، وموجله ، والحافظ له ، سبحانه وتعالى قدره^(٤٠) » .

واما الواسطة بين الطرفين ، فهو موجود لم يكن من مادة ، ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن علة فاعلة ، وهذا هو العالم بأسره . وبعد ان يعرض ابن رشد للآراء الفلسفية المختلفة ، اليونانية منها والمعربة ، حول قدم العالم او حدوثه ، يخلص الى القول بأن العالم قديم ابدي^(٤١) .

وبالنسبة لقضية العقاد ، فإنها ، بنظر ابن رشد ، من الصنف المختلف فيه . وهنا يميز فيلسوفنا بين ثلاث فئات : قوم ينسبون انفسهم الى البرهان ، ويقولون بوجوب حمل الماد على ظاهره ، وذلك لعدم وجود برهان يؤدي الى استحالة الظاهر فيها ، وهذه هي طريقة الأشعرية ، وقوم من ينطاطي البرهان ، يقولون بتاويمها ، ولكنهم يختلفون في ذلك اختلافاً كثيراً ، وفي هذا الصنف الفرزالي وكثير من التصوفة ، وقوم يجمع فيها التأوليين ، كما فعل ذلك الفرزالي في بعض كتبه^(٤٢) .

ومبدأ ابن رشد أن من كان من غير أهل العلم فعليه حمل القوال الشرعية على ظاهرها ، ولهذا يجب أن لا ثبت التأويلات الا في كتب البراهين ، التي لم يصل اليها الا من هو من أهل البرهان^(٤٣) .

لم يكن هدف ابن رشد الأساسي ، في كتابه فصل المقال ، دراسة هذه القضايا الرئيسية التي دار حولها الخلاف بين الفلسفه والمتكلمين . لأن هذه القضايا ، كما يقول محمد عمارة^(٤٤) ، « أكبر من أن يوفيها حقها من البحث في هذا الجيز الضيق وال نطاق المحدود ، هذا ، الى انه قد وفاها حقها عندما ناقش فيها المتكلمين في كتابه « منهاج الأدلّة » ، وعندما ردَّ على الإمام الفزالي في « تهافت التهافت » ، وانما كان تعرّضه لهذه القضايا هنا من باب ضرب الأمثلة وتقديم النماذج التطبيقية التي يوضح بها مقصده من هذا النص ، والذي هو أساساً اثبات إخاء الحكمة (الفلسفه) للشريعة ، وتقديم المنهج الذي نصل باستخدامه الى اليمان بهذا الإباء » .

ومن خلال هذا العرض التحليلي لكتاب « فصل المقال » لم نعثر على آية كلمة ، في ذكر فيلسوف قرطبة ، تشير الى خصوص الفلسفه للدين . بل وعلى العكس فقد أعطى الحكمة أولوية مطلقة على الشريعة ، وذلك على طريق تجريد الحقائق الدينية من كل دموزها ، ومن ثم وضعها في سياقها الاباتي . وهذا ما يحملنا على التأكيد بـان « فصل المقال » انما هو بحث عقلاني بالمعنى المطلق لهذه الكلمة . لكن هل نستطيع ان نقول مع غوبته ان ابن رشد كان عقلانياً دون تحفظ ؟ هذا ما نريد ان نبيّنه ، من خلال النصوص المطلقة بهذا الموضوع ، والموجودة في كتابي ابن رشد « تهافت التهافت » و « الكشف عن منهاج الأدلّة » . وقبل بحث هذه النقطة بالذات ، لا بد من عرض رأي توما الأكويني من علاقة الفلسفه بالدين .

وبالنسبة للفلسفه التومائية ، هناك شرط مزدوج يسيطر عليها وهو التمييز بين العقل والإيمان من جهة ، وضرورة تطبيقهما من جهة اخرى . فالفلسفه مبنية على العقل ، اي ان الفيلسوف لا يقبل الا بما يقبله العقل وبما يمكن اثباته على طريقه . أما الالاهوت فانه مبني على الوحي ، اي على ما أمرنا الله به ، وهكذا فإن العقائد الدينية لا يمكننا فهمها ، لكننا ملزمون بقبولها والأخذ بها ، لأن مصدرها خارج عن الطبيعة وأسمى منها . ان الفيلسوف يبحث عن مبادئ الابيات في العقل ، أما الالاهوت فانه يبحث عنها في الوحي .

فالفلسفه والالاهوت مشتركان في كثير من الامور للدرجة أنها متفقان في نتائجهما الأخيرة . اي انه لو كان بإمكاننا فهم معطيات الإيمان فيما عقليناً كاملاً لكان هناك توافق وانسجام كاملان بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية . وهذا ما يؤكد خطأة نتيجة فلسفه متناقضة مع العقائد الدينية . وفي هذه الحالة يعود على العقل انتقاد ذاته بذاته وايجاد مكان خطأه .

وهكذا توجد عند الاكويني حقيقة واحدة وطريقتان : طريقة فلسفية وطريقة لاهوتية . وهاتان الطريقتان لا تؤديان إلا الى حقيقة واحدة . وكذلك علينا متابعة التأويل العقلاني لمعطيات الإيمان قدر الامكان ، والصعود على طريق العقل نحو الوحي ثم النزول نحو العقل .

ففي كتاب « الرد على الخارج » ، يميز توما الأكويني بين مجالين ، فيقول : « بعض الحقائق المتعلقة بالله تتجاوز اطلاقاً قدرة العقل البشري ، ومنها عقيدة التثلث . ويمكن بعض الحقائق الأخرى ان تدرك على طريق العقل الطبيعي ، ومنها وجود الله ، ووحدته ، والج^(٤٥) ». وهكذا يوجد ، في مستوى الالاهوت ، علمان متباينان ومتكملان : الالاهوت الوحي الذي ينطلق من العقائد الدينية ، والالاهوت الطبيعي المعد على طريق العقل^(٤٦) .

واللاهوت الطبيعي ليس كل الفلسفة ، وإنما هو جزء منها أو بالأحرى قمتها . وهذا هو الجزء الذي درسه توما الأكويني بشكل معمق . إن أولى الأشياء التي نعرفها إنما هي الأشياء الحسية ، وأولى الأشياء التي يكشفنا الله عنها هي وجوده ، أي إننا نبدأ لاهوتيًا حيث ننتهي فلسفياً .

وهكذا فإن الروح المسيحية التي سادت في العصور الوسطى قد أخذت تنادي بتصور العقل البشري عن الاحتياط بالكثير من مسائل ما بعد الطبيعة ، حتى لقد خضعت الفلسفة للدين خضوعاً تاماً في القرن الثالث عشر الميلادي، بدليل انتشار العبارة الشهيرة القائلة بأن « الفلسفة إن هي إلا خادمة لعلم اللاهوت » .

واذا كان ابن رشد قد اعتمد على ارسطو والمرسدة المشائية دفاعاً عن الفلسفة واعلاء شأن العقل ، فإن توما الأكويني قد وضع الأرسطية في خدمة العقائد الدينية مضيقاً بذلك حدود العقل وقتربته على ادراك بعض الحقائق المتعلقة بالله .

ج - تهافت التهافت والكشف عن مناهج الأدلة :

ولنبحث الآن في علاقة الشرع بالحكمة ، من خلال « تهافت التهافت » و « الكشف عن مناهج الأدلة ». إن العقل ، كما حده أبو الوليد في كتاب « فصل المقال » ، قادر على ادراك جميع الحقائق وال موجودات ، بحيث لا يخفى عليه أي شيء ، أي ليس في الشرع اسرار تخفي على العقل . وبذاته فإن الإيمان والمعرفة المقلالية شيء واحد منه فليسوف قرطبة الذي كان عقلاً بكل ما في الكلمة من معنى . ولكن هل بقي أبو الوليد على ما اقره ، في كتاب فصل المقال ، من مبادئه عقلانية محضة؟ هذا ما نزيد أن نبيه من خلال بعض النصوص المتعلقة بالموضوع وال موجودة في الكتابين المذكورين . يبدو لنا ، للوهلة الأولى ، أن ابن رشد قد تراجع عن موقفه المقلاني واتجه نحو المذهب الإيماني . وهنا يمكننا التمييز بين مرحلتين :

فأما المرحلة الأولى ، المتمثلة بنصوص متعددة من « تهافت التهافت » و « الكشف عن مناهج الأدلة » ، فهي تشير إلى تقاوب بين الفلسفة والدين ، أكبر من ذلك المذكور في فصل المقال . فالآديان هي « الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من المقل والشرع ، ولا سيما ما كان منها عاماً لجميع الشرائع ، وإن اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر » . وهي أيضاً الشرائع التي اتفقت « على وجود آخر غير بعدهما ، وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود كما اتفقت على معرفة وجوده وصفاته وأفعاله ، وإن اختلفت فيما تقوله في ذات البدأ وأفعاله ، بالأقل والأكثر » . وهي كذلك الشرائع « المتفقة في الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة ، وإن اختلفت في تقدير هذه الأفعال » . كما أنها « لما كانت تتحوّل نحو حشو الحكمة بطريق مشترك للجميع ، كانت واجبة » عند الفلسفة ، لأن الفلسفة إنما تتحوّل نحو تعريف سعادة بعض الناس المقلالية ، بعكس الآديان التي تبني تعليم الناس دون استثناء (٤٧) .

فالفلسفة، بحسب تلك النصوص، تعرف للدين بدور الوجه والمطلب ، وبأنه الوسيلة الوحيدة لتحقيق سعادة الناس الحقيقة للأبدية . وصفوة الكلام أن الفلسفة والدين عمان ذو

هدف واحد ، هو تأكيد السعادة الحقيقية للناس اجمع في هذا العالم وفي العالم الآخر . « ومع هذا ، يقول ابن رشد ، فلا نجد شريعة من الشرائع الا وقد نبهت بما يخص الحكماء ، وعنبت بما يشترك فيه الجمهور . ولما كان الصنف الخاص (الفلسفه) انما يتم وجوده ، وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام ، كان التعليم العام ضرورياً في وجود الصنف الخاص ، وفي حياته : إما في وقت صباه ومنشئه فلا يشك أحد في ذلك ، وإما عند نقلته الى ما يخصه فعن ضرورة فضيلته ان لا يستهين بما نشأ عليه ، وأن يتناول لذلك احسن تأويل ». وعلى الفلسفه ان يعلموا ان المقصود بالتعليم الديني هو عامة الناس لا خاصتهم . فان شكوا في المبادئ الشرعية التي نشأوا عليها ، او قاموا بتأويل مناقض للآباء ، فانهم احق الناس بان ينطلق عليهم اسم الكفر . ويجب لهم عقوبة الكفر التي نص عليها دينهم . وهكذا يجب على الفيلسوف ان يختار افضل الاديان ، « وان كانت كلها عنده حقاً ، وان يعتقد ان الأفضل ينسخ بما هو افضل منه . ولذلك اسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بلاسكندرية ، لما وصلتهم شريعة الاسلام ، وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم ، لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام » (٤٨) .

ويضيف ابن رشد قائلاً : « ان كل شريعة كانت بالوحى ، فالعقل يخالفها . ومن سلم انه يمكن ان تكون هنا شريعة بالعقل فقط ، فإنه يلزم ضرورة ان تكون اتفاق من الشرائع التي استتبطت بالعقل والوحى (٤٩) » .

ومن خلال هذه النصوص ، لا سيما النص الاخير منها ، يمكننا ، على الاقل ، ان نؤكد ان هناك تعاوناً عميقاً بين الفلسفه والدين، بحيث أصبح من المستحبيل التكلم بعد ، عند ابن رشد ، على استقلاليتهم عن بعضهما البعض . فعلى الفلسفه باجتماعهم ان يتقدروا من الآباء واوضعي الشرائع مبادئ العمل وألسن الشروعة في الاديان . والمذدوح « من هذه المبادئ هو ما كان منها احث للجمهور على الاعمال الفاضلة ، حتى يكون الناشيون عليها اتم فضيلة من الناشئين على غيرها ، مثل كون الصلوات عندهنا . فإنه لا يشك في ان الصلوات تنهي عن الفحشاء والمنكر » . ولهذا لا بد من « ان توضع النفس غير مائة ، كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية ، وان يوضع ان التي تعود هي امثال هذه الاجسام التي كانت في هذه الدار ، لا هي بعينها ، لأن المعلوم لا يعود بالشخص ، وانما يعود الوجود مثل ما عدم ؛ لا لغير ما عدم كما بين ابو حامد . ولذلك لا يصح القول بالاعادة (اي بعث الاجسام ورد الارواح الى الابدان) ، على مذهب من اعتقد من المتكلمين ان النفس عرض ، وان الاجسام التي تعاد هي التي تعدم . وذلك ان ما عدم ثم وجده ، فإنه واحد بال النوع لا واحد بالعدد ، بل اثنان بالعدد ، وبخاصة من يقول منهم : ان الاعراض لا تبقى زمانين » (٥٠) .

واما المرحلة الثانية ، المتمثلة ببعض المقاطع من تهافت التهافت ومناهج الادلة ، فهي تشير ، في ظاهرها ، الى فيلسوف مفابرالفيلسوف الذي عرفناه من خلال فصل المقال . وما يسترعي الانتباه ، هنا ، اعتقاد ابن رشد بالفيسبوب وما الى ذلك من الحقائق مما لا تدركه العقول كالاسرار والمعجزات ، واعتقاده التالي بخضوع الفلسفه للدين . هذا ولا بد ، الان ، من عرض النصوص التي تؤكد صحة ذلك :

ففي أحد هذه النصوص يوضع فيلسوف قرطبة ما ينبغي أن يفعل مع من يخوض في مسائل نظرية سكت عنها الشرع ، فيقول : « والسائل من المتخاصمين في أمثال هذه الأشياء ليس يخلو : إما أن يكون من أهل البرهان ، أو لا يكون . فان كان من أهل البرهان ، تكلم معه على طريقة البرهان ، وعرفان هذا النحو من التكلم هو خاص بأهل البرهان وعرف بالواضع التي نبه الشرع أهل هذا الجنس من العلم على ما أدى إليه البرهان . وإن لم يكن من أهل البرهان فلا يخلو : إما أن يكون مؤمناً بالشرع أو كافراً . فان كان مؤمناً ، عرف أن التكلم في مثل هذه الأشياء ، حرام بالشرع . وإن كان كافراً ، لم يبعد على أهل البرهان معاييره بالحجج القاطعة له . هكذا ينبغي أن يكون حال صاحب البرهان في كل شريعة ، وبخاصة شريعتنا هذه الإلهية التي ما من مسكت عنده فيها ، من الأمور العلمية الا وقد نبه الشرع على ما يؤدي البرهان فيها، وسكت عنها في التعليم العام^(٥١) » .

وثاني هذه النصوص هو النص ، الذي ذكرناه آنفاً^(٥٢) ، والذي فيه يؤكد فيلسوفنا ان الشريعة التامة إنما هي تلك المستبطة بالعقل والوحى .

وفي النص الثالث يعقب ابن رشد على قول الفزالي في نظرية علم الله ، فيؤكد أن الكلام في « علم الباري سبحانه وتعالى بذاته وبغيره » كما يحرم على طريق الجدل في حال الماظرة ، فضلاً عن أن يثبت في كتاب ، فإنه لا تنتهي افهم الجمورو الى مثل هذه الدقائق . وإذا خيض معهم في هذا ، بطل معنى الإلهية عندهم ، فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم (٠٠٠) . فهذه المسالة هي خاصة بالعلماء الراسخين ، الذين اطلمهم الله على الحقائق . ولذلك لا يجب أن تثبت في كتاب الا في الكتب الموضعية على الطريق البرهاني . وهي التي شأنها ان تقرأ على ترتيب ، وبعد تحصيل آخر ، يضيق على اكثرا الناس النظر فيها على النحو البرهاني ، اذا كان ذا فطرة فاتحة ، مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس^(٥٣) » .

وفي النص الرابع يرد ابن رشد على اعتراضات الفزالي على نظرية الصدور ، فقرة فقرة ، فيقول : « قول الفزالي: ان كل ما قصرت عن ادراكه العقول الانسانية فواجب ان نرجع فيه الى الشرع » ، إنما هو قول حق . وذلك لأن « كل ما عجز عنه العقل افاده الله تعالى للانسان من قبل الوحي » . والعجز عن مدارك (الحقائق) ، الضروري علمها في حياة الانسان ووجوده : منها ما هو عجز بطلاق ، اي ليس في طبيعة العقل ان يدرك (هذه الحقائق) ، بما هو عقل ، ومنها ما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس . وهذا العجز : إما ان يكون في اصل الفطرة ، واما ان يكون لامر عارض ... وعلم الوحي رحمة لجميع هذه الاصناف^(٥٤) » .

وفي النص الخامس يقرر فيلسوفنا ان مبادئ العلوم الإلهية بطبيعتها أبعد من غيرها من العلوم عن متناول العقول . ان كثيراً من الأمور الإلهية ، « ليس تلفي لها مقدمات من نوع المقدمات التي هي معقولة عند الجمورو يقنون بها في أمثال هذه الماعني (٠٠٠) . واما كان هذا موجوداً في غير العلوم الإلهية ، فهذا المعنى في العلوم الإلهية اخرى ان يكون موجوداً ، وبعد هذه العلوم عن العلوم التي في باديء الرأي^(٥٥) » .

وفي النص السادس يعترف ابن رشد اعترافاً واضحاً بالمعجزات ، يصرح بأن من ينكر معجزة إبراهيم وما شاكلها من المعجزات هو زنديق . « ان الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع . وفاعل ذلك عندهم محتاج الى الأدب الشديد » . فالذى يجب ان يقال في المعجزات « ان مبادئها هي امور إلهية تفوق المقول الإنسانية ، فلا بد ان يعرف بها مع جهل اسبابها ، ولذلك لا نجد احداً من القدماء تكلم في المعجزات ، مع انتشارها وظهورها في العالم، لأنها مبادئ ثبّيت الشرائع ، والشرائع مبادئ الفضائل »^(٥٦) .

وفي النص السابع يذهب فيلسوف العرب الى أبعد من ذلك ، فيمتقد ان **المعجزات** ، وبعنه **الخلقان الآخرى** كوجود الله وجود السعادة وجود الفضائل ليست مما ينبغي ان يتطاول اليها من لا يحسن النول فيها ، بل هي امور تلتقي بالتسليم والرضا . وفي هذا المعنى يقول ابن رشد : « اما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول ، لأن هذه كانت عندهم من الاشياء التي لا يجب ان يتعرض للفحص عنها ، وتجعل مسائل ، فلنها مبادئ الشرائع ، والفاصلون عنها ، والمشكك فيها يحتاج الى عقوبة عندهم ، مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة ، مثل : هل الله تعالى موجود ؟ وهل السعادة موجودة ؟ وهل الفضائل موجودة ؟ وانه لا يشك في وجودها . وان كافية وجودها هو امر إلهي معجز عن ادراك المقول الانسانية . والعلة في ذلك ان هذه هي مبادئ الاعمال التي تكون بها الانسان فاضلاً » . ولا سبيل الى العلم الا بعد حصول الفضيلة ، فوجب ان لا يتعرض للفحص عن المبادئ التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة»^(٥٧) .

ومما يسترعي الانتباه ان ابن رشد لا يعترف بمعجزات القرآن وحسب ، وانما كذلك بـ **المعجزات** التي اتت بها الكتب الدينية الأخرى . هذا مع انه يرى ان ابين معجزات الرسول العربي هو القرآن الكريم ، وان غيره من المعجزات ليس في مثل قوله . « واذا ثامتل المعجزات التي صع وجودها ، يقول ابن رشد ، وجدتها من هذا الجنس . وابينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقاً عن طريق السمع ، كانقلاب العصا حية . وانما ثبت كونه معجزاً بطريق الحسن والاعتبار لكل انسان وجد ، ويوجد الى يوم القيمة . وبهذا فاقت هذه المعجزات سائر المعجزات . فليكتف بهذا من لم يقنع بالسكتوت عن هذه المسألة . ولعلم ان طريق الخواص في تصديق الانبياء طريق آخر قد نبه عليه ابو حامد في غير ما موضع»^(٥٨) .

وهكذا فان **النبوة** ، عند ابن رشد ، امر خارج عن طبيعة الإنسان . والصفة التي يسمى بها النبي نبياً هي « الإعلام بالغيب » ، ووضع الشرائع الوافية للحق ، والمفيدة من الاعمال ما فيه سعادة جميع الخلق (.....) والذى يقول به القدماء في امر الوحي والرؤيا انما هو عن الله تبارك وتعالى ، بتوسط موجود روحاني ليس بجسم ، وهو واهب العقل الانساني عندهم (عند الفلاسفة) ، وهو الذي تسميه الحذّاث (المتأخرة) منهم العقل الفعال ، ويسمى في الشريعة ملكاً»^(٥٩) .

وبناءً على الفيلسوف العربي الإسلامي البحثي في النبوة والمعجزة ، من خلال كتابيه : « الكشف عن مناهج الأدلة » و « تهافت التهافت ». ولكننا هنا ، سنحاول توضيح هذا الموضوع ، بایجاز ، استناداً إلى مناهج الأدلة فقط . إن وجود الرسول ، بنظر ابن رشد ، ثابت ، إلا أنه لا بد من ادعى الرسالة أن يحمل علامة مرسلة . وهذه العلامة هي المعجزة . والرسول أو النبي ، كما لا يخفى ، هو من يضع الشرائع بمحض إرادته . وإن قيل : من أين يعلم أن هنالك صنفًا من الناس يضعون الشرائع بمحض إرادتهم ؟ ذلك يعلم بأدلة ثلاثة ، وهي :

- ١ - « بما ينتزرون به من وجود الأشياء ، التي لم توجد بعد ، فتخرج إلى الوجود على الصفة التي اندرّوا بها ، وفي الوقت الذي اندرّوا » .
- ٢ - « وبما يامرون به من الأفعال ، وينبهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعارف والأعمال التي تدرك فتعلم » .
- ٣ - وبالكتاب ، الخارج للمعتاد ، الذي ينادون به كتاباً متنلاً . « وذلك أن الخارج للمعتاد إذا كان خارقاً في المعرفة بوضع الشرائع دليلاً على أن وضعها لم يكن بتعلم ، وإنما كان بمحض إرادته ، وهو المسمى نبوة . وأما الخارج الذي هو ليس في نفس وضع الشرائع مثل الحالات البحر وغيرها ذلك ، فيليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسمى نبوة » (١) .

وإذاء هذا الموقف الجديد الذي تبيّن لنا ، من خلال عرضنا بعض نصوص كتابي : « تهافت التهافت » و « الكشف عن مناهج الأدلة » ، هل يمكن القول أن ابن رشد أصبح من دعاة المذهب الإيماني ، أو لا يزال فيلسوفاً عقلانياً بكل ما في الكلمة من معنى ؟

★ ★ ★

وهكذا لابن رشد ، في موضوع علاقة الحكمة بالشريعة ، موقف عقلاني ، وموقف إيماني . ولما كان التوفيق بينهما أمراً مستحيلاً ، لذا لا بد لنا ، إن أردنا اعطاء رأي نهائي حول ذلك ، من افتراض ثلاثة احتمالات لا رابع بينهما ، وهي :

- ١ - أما أن يكون ابن رشد قد وقع في التناقض ، وهذا ما لا يمكن أن يحدث من فيلسوف كبير ، كابن الوليد ، الذي انتشرت مؤلفاته الطبية والفلسفية في جميع أنحاء العالم ، والذي كان له مقام جليل عند العرب واللاتينيين على السواء .
- ٢ - وأما أن يكون حديث تطور في فكر ابن رشد ، فغيره موقفه من المذهب العقلاني الذي قال به في كتاب « فصل المقال » ، إلى المذهب الإيماني ، بحسب بعض النصوص التي أشرنا إليها آنفاً ، في كتابي « تهافت التهافت » و « الكشف عن مناهج الأدلة » . بيد أن هذا الاحتمال ، هو كذلك أمر مستحيل ، لأن ابن رشد كتب هذه المؤلفات الثلاثة خلال سنتين أو ثلاث سنوات على أقصى حد (١) ، ولا يعقل حدوث تغيير جوهري في فكره خلال هذه المدة البسيطة من الزمان .

٣ - واما ان يعود هذا التفهيم الى الصراع القائم بين الفلسفه والفقهاء ، والى ظروف سياسية واجتماعية اوجبت على ابن رشد اتخاذ مثل هذا الموقف الجديد ، حرصا على حياته وعلى انتقامه ، لا سيما انه اتهم بالكفر والزنادقة ، وامر الخليفة باحراف كتب الفلسفه، ولم يبق منها الا كتب الطب والحساب ومبادئ علم الهيئة .

وصفوة الكلام ان ابن رشد مفكير عقلاني اعطى الفلسفه معنى ايجابيا واضحا ، واعطى العقل قدرة على ادراك جميع الحقائق وال موجودات . وعقلانيته تلك ادت به الى هنا التصريح الذي يشير الى حد كبير ، اذ قال : « لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ولا بعدم شيء ما ، لأنه ليس يقدر القادر ان يصرخ الموجود مدعوما اولاً وبذاته ، اي يقلب عين الوجود الى عين العدم » (٦٢) .

ولئن تكلم فيلسوف قرطبة على غيوب وما شاكلها من اسرار ومعجزات ، فانما هي رموز وصور لا تدل الا على حقائق عقلية . فمن قراملش هذه الامور يحسب ان فيلسوف العرب الكبير يقول باسرار حقيقة ، وهو في الواقع لا يريد ذلك ، وانما يعني ان في الشرع اقوالا في الملائكة والتواب والمقاب ، وان هناك وصايا خاصة للعبادة كالصلوة والزكاة والحجج والصوم وما الى ذلك (٦٣) .

المراجع والحوالى :

teologico de Santo Thomas de Aquino, in Homenaje a don Francisco Codera, Zaragoza, 1904, p. 271-331.

Cf. Léon Gauthier, «La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie», Paris, Leroux, 1909, p. 179-181.

Cf. Léon Gauthier, «Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie, suivi de l'Appendice ». Texte arabe, traduction française remaniée avec notes et introduction, p. XII-XIII 6^e éd. Carbonel, Alger, 1942.

Cf. Léon Gauthier, «Ibn Rochd», Paris 1948, p. 280.

Cf. P. Manuel Alonso, «Theologica de Averroes (Estudios y Documentos) », Madrid-Granada, 1947, p. 102-109.

١٢ - راجع ، فرج انطون ، ابن رشد وفلسفته ، ص ٣٣ - ٣٧ .
طبعة الاستاذية سنة ١٩٠٣ .

١٣ - راجع ، يوسف العبر ، ابن رشد ، ج ٢ ، ص ٣٦ ، الطبعة الكاثوليكية ، بيروت .

١ - راجع المأمور والغير ، « تاريخ الفلسفه العربية » ، ص ٦٤٣ ، مؤسسه بدران وشركاه ، بيروت لبنان .

٢ - راجع ما قلناه حول هذا الموضوع ، « تاريخ الفلسفه العربية » ، القسم الثاني ، البحث الاول « الكندي » ، ص ٧١ - ٧٢ ، الطبعة الجديدة - دمشق - ١٩٨٢ - ١٩٨١ .

٣ - راجع ما قلناه حول هذه النقطة ، المصدر السابق ، القسم الثاني ، البحث الثاني «الفارابي » ، ص ٦١ او ما يليها .

٤ - راجع ما قلناه حول هذه النقطة ، المصدر السابق ، القسم الثالث ، البحث الثالث « ابن طفيل » ، ص ٣٦٦ - ٣٦٨ . راجع كذلك تطابق العقل والشرع » .

٥ - Cf. Renan «Averroès et l'averroïsme», 3^e édition, Paris, 1866, p. 164.

٦ - Cf. A. F. Mehren, « Etudes sur la philosophie d'Averroès concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gazali », in Muséon, Revue internationale de linguistique d'histoire et de philosophie, novembre 1888 (t. VII) et janvier 1889 (t. VIII).

٧ - Cf. Miguel Asin y Palacios, «El Averroísmo

- ٤٤- راجع ، محمد عمارة ، فصل المقال ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ ، ص ٢ .
- ٤٥- اخذنا هذا النص من كتاب « الفلسفة الوسيطية » ، تأليف ادوار جونو ، ترجمة علي زيمور ، دار الاندلس ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ١٢٩ .
- ٤٦- راجع ما قلناه عن توما الاكتويني في كتاب المدخل الى الفلسفة ، القسم الثاني ، الباب الاول ، الفصل الرابع ، ص ٢٣٥ - ٢٤١ .
- ٤٧- راجع ، بالنسبة لهذه النصوص ، ابن رشد ، تهافت التهافت ، القسم الثاني ، ص ٨٦٦ - ٨٦٧ ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥ .
- ٤٨- راجع ، المصدر السابق ، ص ٨٦٧ - ٨٦٨ .
- ٤٩- راجع ، المصدر السابق ، ص ٨٦٩ .
- ٥٠- راجع ، المصدر السابق ، ص ٨٦٩ - ٨٧٢ .
- ٥١- راجع ، المصدر السابق ، ص ٦٥٠ - ٦٥١ .
- ٥٢- راجع ، النص رقم ٤٩ ، ص ١١٣ .
- ٥٣- راجع ، ابن رشد ، تهافت التهافت ، المصدر المذكور ، ص ٥٥٢ .
- ٥٤- راجع ، المصدر السابق ، القسم الاول ، ص ٤١ - ٤١٢ .
- ٥٥- راجع ، المصدر السابق ، ص ٣٤١ - ٣٤٣ .
- ٥٦- راجع ، المصدر السابق ، القسم الثاني ، ص ٧٩٢ - ٧٩١ .
- ٥٧- راجع ، المصدر السابق ، ص ٧٧٣ - ٧٧٤ . لقد ذكرنا معظم هذه النصوص عبد الرحمن بدوي في كتابه : « Histoire de la philosophie en Islam »، p. 783-786.
- ٥٨- راجع ، ابن رشد ، المصدر المذكور ، من ٧٧٦ - ٧٧٦ .
- ٥٩- راجع ، المصدر السابق ، تبة النص السابق ، ص ٧٧٦ .
- ٦٠- راجع ، ابن رشد ، انكشف عن منهج الأدلة ، ص ١٢٩ ، تقديم محمود قاسم ، القاهرة ، ١٩٦٤ . راجع كذلك انهاوري والجز ، المصدر المذكور ، ص ٦٨٢ - ٦٨٣ .
- ٦١- Cf. Badawi, op. cit. p. 789 .
- كتب ابن رشد فصل المقال عام ٥٧٥ هـ - ١١٧٩ م ، والكشف عن منهج الأدلة عام ٥٧٥ هـ - ١١٨٠ م / ١١٧٩ م ، وتهافت التهافت ٥٧٦ هـ - ١١٨٠ م تقريباً .
- ٦٢- راجع ، ابن رشد ، « تهافت التهافت » ، الجزء الاول ، المصدر المذكور ، ص ٢٤٦ .
- ٦٣- راجع ما قاله الفاخوري والجز حول هذه النقطة بالذات ، المصدر المذكور ، ص ٦٥٤ .
- ٦٤- راجع ، الامام محمد عبده ، مجلة المثار ، سنة ١٩٠٢ .
- ٦٥- راجع ، روجيه غارودي ، مجلة الطيبة ، القاهرة ، يناير ، سنة ١٩٧٠ .
- ٦٦- راجع ، ت.ج. دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة عبد الهادي أبو ديدة ، ص ٣٦٣ - ٣٦٤ .
- ٦٧- راجع ، ابن رشد ، فصل المقال ، دراسة وتحقيق محمد عمارة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، فصل « حكم دراسة الفلسفة » ، ص ٢٢ ، المقطع الأول .
- ٦٨- راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٣ ، « فرودة النظر » .
- ٦٩- راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٢ ، الفترة الثانية .
- ٧٠- راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٣ - ٢٤ .
- ٧١- راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٤ ، الفترة الثانية ، السطر ١١٠-١١١ .
- ٧٢- راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٨ ، الفترة الثانية .
- ٧٣- راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٨ - ٢٩ .
- ٧٤- راجع ، المصدر السابق ، فصل « علاقة الحكمة بالشريعة » ، ص ٣١ - ٣٢ .
- ٧٥- راجع ، ما قلناه عن أنواع الأقىسة ، ص ١٠٦ .
- ٧٦- راجع ، فصل المقال ، ص ٣١ ، الفترة الأولى .
- ٧٧- راجع ، المصدر السابق ، ص ٥٨ ، فصل « مراتب الناس » .
- ٧٨- راجع ، المصدر السابق ، ص ٣٢ .
- ٧٩- راجع ، المصدر السابق ، فصل مراتب الناس ، ص ٥٨ - ٦٢ .
- ٨٠- راجع ، المصدر السابق ، فصل التاویل ، ص ٣٣ - ٣٤ .
- ٨١- راجع ، المصدر السابق ، فصل التاویل ، ص ٣٤ - ٣٥ .
- ٨٢- راجع ، المصدر السابق ، فصل « الماء » ، ص ٤٩ - ٥٣ .
- ٨٣- راجع ، المصدر السابق ، فصل « الفرق الاسلامية والتاویل » ، ص ٦٣ ، المقطع الأول .
- ٨٤- راجع ، الماخوري والجز ، المصدر المذكور ، ص ٦٥٢ .
- ٨٥- راجع ، ما قلناه سابقاً حول الاجماع ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .
- ٨٦- راجع ، ابن رشد ، المصدر المذكور ، فصل « انفرائي والفلسفة » ، ص ٣٦ - ٣٨ .
- ٨٧- راجع المصدر السابق ، فصل « العلوم الابهري » ، ص ٣٧ - ٣٩ .
- ٨٨- راجع ، المصدر السابق ، فصل « العالم بين القدم والحدث » ، ص ٤٠ .
- ٨٩- راجع ، المصدر السابق ، ص ٤٠ - ٤١ .
- ٩٠- راجع ، المصدر السابق ، ص ٤١ .
- ٩١- راجع ، المصدر السابق ، ص ٤١ - ٤٣ .
- ٩٢- راجع ، المصدر السابق ، فصل « الماء » ، ص ٤٩ - ٥٠ .
- ٩٣- راجع ما قلناه حول انتقاد ابن رشد للغزالى ، ص ١٠٩ .

من التراث الشعبي

حِلْمَاهُ لِقَبْرِ أَسْرَقٍ وَسِقَيْهِ

د. عذان الخطيب

تمهيد في الألقاب عند العرب :

و كثيراً ما يعلق برجل أو ببنائه من
بعده لقب من الكلمة يلتزمها في أحدياته بين
الناس أو بلفظة أو جملة جرت على لسانه
مرة ، أو وردت في بيت من الشعر قوله أو
نسب إليه ، كما لقب شاعر جاهلي بالمزق
أو بالمزق لقوله :

فَانْ كُنْتْ مَاكُولاً فَكُنْ خِيرًا كُلَّ
وَالْفَادِرْكَنِي وَلَا أَمْزَقَ

وكما لقب بالمزق بكسر الزاي فقط شاعر
حضرمي متاخر . وكان للمزق هذا ولد اسمه
عبد قال يوماً يفتخر بابيه :

أَنَا الْمَغْرُقُ أَعْرَاضُ اللَّنَامِ كَمَا
كَانَ الْمَزْقُ أَعْرَاضُ اللَّنَامِ أَبِي
فَلَقِيَهُ بَعْضُ النَّاسِ بِالْمَغْرُقِ وَيَسْرُوِي
الْمَغْرُقَ بِالرَّاءِ الْمُهَمَّلَةِ فَاشْتَهِرَ بِهِذَا الْإِسْمِ فَكَانَ
يُقالُ الْمَغْرُقُ بْنُ الْمَزْقِ الْحَضْرَمِيِّ .

جرى الناس في مجتمعاتهم على مناداة
بعضهم بعضاً ، كل واحد منهم بالاسم الذي
دعاه به أبواه ما دام صغيراً ، فإذا ما كبر
واحتل بينهم مركزاً أو تطاول مهنة نعمته
بمهنته أو مركزه ، وللتمييز بين أطفالهم
يلجئون عادة إلى اضافة عمل والد الطفل
أو مهنته إليه فتراءهم يقولون : هذا ابن الشيخ
وهذا ابن الإمام وهذا ابن القصاب وذاك ابن
الحداد أو النجار أو المعلم .

وعندما اتسعت المجتمعات توسيع الناس
باطلاق بعضهم على أبناء الآخرين القاباً يضاف
فيها إلى الواحد منهم صفة عرف أبوه
أو جده بها فيقولون : ابن الأشقر أو الأحمر أو
الأسود ، أو هم يلقبونه بخلق غالب على طبعه
كالطبيب والهباب والصافى ، أو بالإضافة إلى
عنة كان أبوه قد أصيب بها كابن الأطرب أو
الأخضر والأكتع .

اما مصعب بن عبد الله التبيري فلزمه
لقب من اغرب الالقاب فقد اشتهر بلقب
(عائد الكلب) لانه مرض يوماً فلم يبال
الناس بمرضه فتضايق منهم وقال أبياتاً
يعاتبهم فيها منها قوله :

ما لي مرضت فلم يدعني عائد
منكم، ويمرض كلبكم فاعود(٢)

والألقاب التي يتداولها الناس في
مجالسهم ومتاجرهم ويزرون لها في أحاديثهم
وأشعارهم تختلف في أسبابها والدافع إليها
كما تختلف في أثرها على أصحابها، فنتهم
من يكون اللقب محبباً اليه ارتضاه ولا يقبل
عنه بديلاً، ومنهم من يعتز بلقبه ويفتخرون
ويستاء من يتجلجلونه، ومنهم من لا يحب
اللقب الذي ينادي به الناس ولكنه يصبر عليه
على مضض، وهناك من يعمل جاهداً للتخلص
من اللقب الذي خلّ عليه، كما أن بعضهم
يرفض اللقب وقد يقاتل من يجاهر به أو
يكتفي بمعاداته .

ومن الألقاب السيء والمهين أو المؤذني
للسمعة ومنها القبيح أو المستهين ، وجرت
عادة الناس أن يتبناها بالألقاب ويستخدمونها
في المشاجرات وأذکاء المذاوات ، وهو أمر
نهى عنه الإسلام نهياً قاطعاً . قال تعالى وهو
أعز قائل : [ولا تنازروا بالألقاب] .

والحديث عن الألقاب حديث فيه طرافة
حينما فيه تاريخ حيناً آخر ، وقد احتل في
تراثنا العربي مكانة واضحة، وأفرد له جماعة
من العلماء والأدباء فصولاً خاصة في كتبهم ،
وكان الإمام به فضلاً عن الاحداث يختلف
أنواعه وبخاصة ما يتصل منه بالعظماء
والشهوريين من الرجال معدوداً من لطائف
المعرف و من الأدلة على سعة الاطلاع والمعرفة ،

ومن غرائب الأمور أن البيت الأول من
الشعر مشهور ومستشهد به في كثير من كتب
اللغة والأدب والتاريخ ، اذ يقال ان الخليفة
الراشد عثمان بن عفان استشهد به - عندما
أحيط به - في رسالة بعث بها الى علي بن
أبي طالب رضي الله عنهما ، ومع هذا فبين
المستشهدين به من المؤلفين خلاف شديد على
الاسم الحقيقي لكل من المزق والمخرق . فقال
بعضهم ان الاسم الحقيقي للمزق كان شاس
ابن نهار البدي ، وقال آخرون بل هو يزيد
ابن خذاق ، ورفض آخرون هذا وقالوا :
انه شاعر من عبد قيس واكتفى جماعة بالقول
انه شاعر من حضرموت(١) .

وكذلك (تابط شرا) الشاعر الجاهلي
الكبير اسمه ثابت بن جابر قال مرة :

تابط شرا ثم راح او اغتنى
يطالع غنماً او يسيف الى ذهل

فلقب تابط شرا واشتهر بلقبه الجديد
ونسي أكثر الناس اسمه الحقيقي .

والنابفة الندياني صاحب المعلقة الشهير
كان يسمى زياد بن معاوية ويوم جرى على
لسانه هذا البيت :

وحلت في بنى القين بن جسر
وقد نبفت لنا منهم شؤون

لقبه بالنابفة فاشتهر بلقبه وكاد اسمه
الصحيح ينسى ، وجران العود هو المستورد
العقيلي لقب بذلك لقوله يهدد امرأته
بالسوء :

خذرا حذرا يا جار تسيٌ فانتي
رأيت جران العود قد كاد يصلح

ابتدعواها ، منها أنهم كانوا يلقبون مروان ابن الحكم ، خيط باطل ، لأن شاعراً قال عندما ملأك عليهم :

لعن الله قوماً أمروا خيط باطل
على الناس يعطي من يشاء ويمعن(٥)

وقيل : إنما لقب بخيط باطل لأنه كان مفرط الطول مع الدقة . وهذا ما ذكره المسعودي وأبيته الشعالي وأردف قائلاً : « الخيوط التي تتراءى في الهواء (تسبي) : مخاط الشيطان ولعب الشمس وخيط باطل، ويشبه به ما لا حاصل له وما لا طائل فيه، وكان مروان بن الحكم يقال له : خيط باطل لأنه كان طويلاً مفترضاً(٦) » .

ولما ملأ عبد الملك بن مروان ، وكان معروفاً بالبخر والبغل ، لقبه بعض الناس : أبي الذيان ، ولقبه آخرون رش العجر ، وعلل اللقب الأول بالبخر وأن الذيان يتعاشي المرور أيام وجهه خوف أن يموت من نفسه . وعللوا اللقب الثاني بأنه كالحجر لا يرشح وإن رشح ففي الندرة(٧) .

وكان الناس يلقبون مسلمة بن عبد الملك (بالجرادة الصفراء) لتحوله وصفرته على ما يبدو(٨) .

وشاع عن يزيد بن عبد الملك أنه كان يهوى جاريتين في بلاده فلقبه الناس (بعاشق بنى مروان)(٩) .

ولقب الناس الوليد بن يزيد بن عبد الملك بـ (خليع بنى مروان) وكان ولد الملك بعد أبيه يزيد ولم يثبت أن قتله ابن عمه عبد العزيز بن العجاج بن عبد الملك(١٠) .

وكان يزيد بن الوليد يلقب بـ (يزيد الناقص) لأنه انقص من أعطيات الجنود(١١) .

الذين تؤهلان صاحبهم المجالسة الملوك والأمراء ومنادتهم .

واما هو أبو منصور الشعالي صاحب كتاب (لطائف المعارف) المشار إليه آنفاً يفرد فصلاً خاصاً بمتعدد الشعراء الذين لقبوا بأشعارهم وفصلاً آخر لسائر القاب الوجه والأعيان وغيرهم . ومثله فعل كل من ابن دريد في كتابه ، الواش ، وجلال الدين السيوطي في كتابه ، المزهر ، كما نجد في كتاب ، الأغاني ، طرفاً كثيرة تتصل بالألقاب وذكرها لأسباب بعضها أو البواعت عليه(٢) .

من تاريخ الألقاب في بلاد الشام :

من الطرائف التي تناقلتها الكتب الملمع إليها آنفاً وبخاصة اذا كان أصحابها من التشيعين ، أن بني أمية في الشام كانوا يلقبون على بن أبي طالب رضي الله عنه « أبي تراب » والسبب الذي دفعهم إلى هذا ، ما روی عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه رأى في بعض أسفاره علينا وقد نام على التراب فتلوثت به ثيابه فقال له على سبيل المداعبة : « قم يا أبي تراب »(٤) .

ونحن لا نسمع اليوم إلا قليلاً كنية « أبي تراب » ولكنناقرأنا في سيرة زعيم الاصلاح في القرن الماضي « جمال الدين الأفغاني » ، أن رجلاً كان يلازمه ويقوم على شوونه وعنه دون مؤلف « مخاطرات جمال الدين الأفغاني » بعض حركاته وسكناته وشيئاً من أفكاره ، كان معروفاً من المترددون على الأفغاني باسم « أبو تراب » وأظنه كان فارسياً من الشيعة .

ومن الطرائف أيضاً أن أهل الشام كانوا يشيرون إلى بعض ملوك بني أمية بالقاب

والقادرى فكل هذه الألقاب تعنى الانتساب الى عبد القادر الجيلانى او الى طريقته الصوفية .

ومن القاب الأمير الدمشقية ما يدل على انتسابها الى رجل جاء الى دمشق من بلد آخر ، او أنه أقام فيه مدة قيل أن يعود الى دمشق فنسب الى ذاك البلد فقالوا : «الجلبي والحمصي واللاذقاني والسيوطى والطنطاوى والموصلى والمصرى والمغربي » . وقد ينسب فرد الى مذهب تفرد بالعلم فيه او بامامة اتباعه فأخذ أولاده اللقب منه فقالوا : «أبناء الجنبي او الحنفى او المالكى او الشافى او المغمرى » .

وقد تحمل أسرة من الأمر لقباً يدل على عمل او صناعة من الصناعات كان يتعاطاها أحد أجدادها ثم انقرضت الصناعة وبقي اللقب كآل : «الحاللة والحايرى والسيوفى » ، ومن الصناعات ما يقى معروفاً ولكن مدلوله يتبدل مع الزمن كالمعطار والجمائل والعكيم . وعندما قامت أول حكومة عربية بدمشق في نهاية العرب العالمية الأولى ، بعد قرون من الحكم العثماني ، اندفعت أسر شامية عديدة الى صوغ ألقابها بالنسبة الى الجد الذي عرف بالانتقام اليه قال حمزة حملوا لقب العزاوى وأآل ركاب : الركابى وأآل سعد الدين : السعدى وأآل شهاب : الشهابى وأآل نكد : النكدي .

وفي دمشق عدة أسر مازالت تحمل لقباً يدل على تزعم بعض أجدادها صناعة من الصناعات أو طائفة من طوائف المجتمع ، كآل شيخ البزورية وشيخ العدادين وشيخ السروجية وشيخ البساطنة (١٢) .

وتحتفظ بعض الأسر بالقاب مصوفة صياغة اعجمية كآل الشهيندر وأآل القوتلى

ومن الألقاب التي خلعتها الناس على ملوك بني أمية لقب (الحمار) خلumo على آخر ملوكهم مروان ، وكان ولـي الملك سنة ١٢٧ وقتل سنة ١٣٢ هـ ، وقيل في تعليل هذا اللقب أن العرب كانت تسمى كل مائة سنة حماراً ، ولما قارب ملك بني أمية مائة سنة في أيام مروان لقبوه لذلك بالحمار ، وقيل إنما لقبوه لصبره وجلده ، اذ كان لا يجف لبده في محاربة الغوارج والمسودة ويصل السرى بالسير ، ويصبر على الركض وشدائد العرب والعرب تقول في أمثالها : أصبر من حمار (١١) .

ومن يتبع المثبت في كتب التراث من الألقاب عند عرب الجاملية وفيما تناول من المجتمعات ، ويبحث عن الدافع لكل واحد منها أو الغاية منه ، يجد طرائف كما يجد بعض الغرائب ، فقد يكون الدافع في بعضها السب أو الكره وفي بعض آخر التفاؤل أو التشاوُم ، وبعض الألقاب صريح واضحة وبعضها ضمن أو مرمز أو مأخوذ على الصد ويستوي الخاصة والعامية في استعمال الألقاب صورة الواقع ملموس أو تاكيداً لعب أو كره أو تعبيرًا عن تهمك واستخفاف ، والألقاب إنما تكون في مجلها من (الفصحي) وقد تكون من (العامية) وأحياناً تكون كلمة من (الفواحش) .

القب الأسر الدمشقية :

القب الأسر الدمشقية الأصيلة كثيرة مختلفة الدلالات ، فيبعضها يدل على انتسابها الى جد معروف النسب . أو الى جد كان سميأً له مثل الحسن والحسين السبطين وأبي بكر وعمر وأبي أيوب الأنباري .

وقد تعدد الألقاب في لفظها ومدلولها واحد ، مثل الجيلانى والكيلانى والجيلي

فيما اشتهرت به المدينة من جمال واعتدال
جو ، ففي تلك البساتين المنتشرة على ضفاف
نهرى (يزيد) و (ثورى) كانت أشهر حدائق
دمشق ومماضيها وأحلى مغانيها ومتنازهاتها .

كان الدمشقة يقصدون تلك البساتين في
أكثر أيام السنة ، وأيام الجمع والأعياد
ب خاصة ، يتنزهون بين مغانيها وعلى ضفاف
نهرها وعلى جوانب الجداول التي تتفرع
منها وبالقرب من ماصيات^(١٣) البساتين
والطواوين المنتشرة فيما بينها ، يتفقون
ظلال الأشجار أو المصنف في أيام العز بين
أنواع الورود والرياحين ، يتسامرون ويأكلون
ما حملوه أو ما صنعوا بأنفسهم من أطابق
المأكولات وأنفس لحوم الشواء ، وتراهم
يسارعون إلى المودة إلى منازلهم ، في غير
ليالي الصيف البيضاء ، اذا ما خافوا مداهنة
الظلم .

ومن تلك البساتين كانت تحمل إلى
دمشق فجر كل يوم حاجاتها من الخضروات
والبقول وأنواع الفواكه الشامية من (جblas)
و (أجاص) و (جانرك) و (دراقن)
و (صبار) امتازت بعلوها عما يزرع في
غير دمشق من البلاد .

وكان في عدد الخضراءات والبقول التي
تحمل إلى دمشق من البساتين المحيطة بها
(القدونس)^(١٤) وهو بقلة سرية النسو
سهلة الزراعة رخصة الثمن ، عرفنا أيامًا
كان باائع الخضار بدمشق يهدى حزمة منها
إلى كل من يشتري ما يزينه القدونس .
وربات البيوت الشاميات اعتدن تزيين صحنون
الشواء ، وأنواع الشرييد التي يقتئها
بالقدونس كما أنهن مولمات باقامة ولازم
دورية يقدمون فيها مقbla يطلقن عليه اسم
(التبولة) أغلبه من القدونس مع شيء من
جريش البر المسلوق متلاً مع حاضن الليمون .

وقصاب باشي وقصاب حسن وعرب أوغلي
وعربي كاتبي ، كما تحفظ أسر برتبة أحد
أصولها كجزء من لقها أو بالرتبة نفسها
كآل عمر باشا أو مردم بك أو كآل البيك أو
الأفندي .

ومن القاب الأسر الشامية ما يحرص
 أصحابها على لفظها معرفة بأـل ، ولو كانت
من الأعلام الجادة ، كآل الخطيب والبكري
واليوسف والياسين ، ومنها القاب لا تلحقها
آل التعريف أبداً كبهلوان وخير وحشاحت
و دعدوش .

وفي دمشق أسر عريقة يحمل لقب
الواحدة منها أصلها وأساطتها كأسرة
الجلاني والماليكي والتزيري والمعلم والناس
لا يفرقون عادة بين أفراد الطائفتين إلا عند
بحثهم في الأنساب أو عند اختلاف بعض
أفراد الطائفتين .

ومن أغرب القاب بعض الأسر الدمشقية
لقب (بقدونس) تحمله أسرة صفيرة تضم
أفراداً من الملح رجالات دمشق ، عرفنا منهم
واحداً من كبار أساتذتنا وزملائنا في مجمع
دمشق وابنا له من متوفقي رجال القانون
وأحد رؤساء المحامين بدمشق ، وكنا أثناء
دراسة تاريخ الأسر الدمشقية والبحث عن
تاريخ رجالاتها نتساءل عن سبب هذا اللقب ،
إلى أن وقفت في حديث لأحد الشيوخ على سر
اللقب الغريب ، مما زادني فجراً بمدينتي
دمشق واعتزاً بتاريخها وأخلاقها
وبالمحبة والتعاطف يتبادلونه فيما بينهم .

حكاية لقب أسرة دمشقية :

إن للبساتين ، التي كانت تلف دمشق من
كل أطرافها ويشتد حنوها من ناحيتي الشمال
والغرب قبل أن يمتد البناء إليها ، أثراً كبيراً

الشباب الذين هبوا للنجدة موقعاً لنفسه بين البيت المشتعل من أطراقه والنهر الذي كان على بعد عشرات من الأذرع وكل واحد منهم يحمل سطلاً ، فكان الأقرب منهم إلى النهر يملاً سطله بالماء ويناوله جاره بدلًا عن الفارغ ، حتى إذا ما انتهى المللان إلى يد الأقرب إلى النار سفعه عليها وأعاده فارغاً . وعندما خمد أوار النار كان كل شيء لم يحترق غريقاً بالماء .

ولم يرجع أصحاب البساتين إلى بيتهم إلا بعد أن هبوا لأبي عبده وأفراد أسرته مناصمهم وما يحتاجون إليه في تلك الليلة العاصفة من طعام وأردية ، والا بعد أن رأوا أبي عبده مبتسمًا يحمد الله على سلامه أفراد أسرته ، ويشكر لزملائه وجيئاته مروءتهم وما تحملوه من عناء شهامة ومودة .

وفي ضحي الهدن تواجد كبار أصحاب البساتين على مقر شيخهم تلبية لدعوه تلقواها . فلما اكتمل عقدهم ، قال الشيخ : دعوتكم اليوم لأنداول معكم بشأن الفاجعة التي أصابت أحد زملائنا والواجب علينا لمساعدته في تخطي مصايبه الجسيم .

وقر الرأي على تأليف وقد يزور زميلهم المنكوب ومواساته ثم التحدث معه عن مصايبه للوقوف على نوع المساعدة التي ترضيه . غير أن (أبو عبده) الذي أحسن استقبال زملائه الوافدين عليه شاكرًا الشیخ جميل أريجیته وزملائه حسن مساعيهم ، رفقن قبول أي مبلغ من المال بحزم مبدياً عزمه على بدم حياته من جديد معتقداً على توفيق الله عن وجّل حامداً أيامه على اللطف بالقدر عليه إذ أنقذ له الأولاد من الحريق وسلم له (الدف المالي) (١٦) المزروع بالقدونس ليستعين به في معاشة ريثما يعود البستان إلى الازدهار والاثمار .

وكان أكثر أصحاب البساتين المحيطة بدمشق قد ابتنوا فيها بيوتاً يصطفون فيها كما أنهم يشتون ، على حين يرجع أفراد منهم إلى المدينة ليبيتوا ليالي الشتاء القارص بردهما ، ولا يتوانى الواحد من هؤلاء في العودة إلى بستانه صباح كل يوم شرق فيه الشمس ليرعي أرضه ويعمراها .

وكانت بيوت أصحاب البساتين متفرقة تبعاً لسلعة هذه البساتين ، وقد تقارب بيوت الأسرة الواحدة إذا ما كانت بساتينهم مجزأة عليهم بالأرث عن جدهم ، على أن الجميع كانوا يتداولون الزيارات الليلية ويلبي بعضهم دعوات بعض إلى حفلات الأنس والطرب والأفراح وخاصة في أيام الصيف وفي ليالي المقدمة . كما كان العبران منهم يتعاونون في خدمة بساتينهم وارواها ليلاً ، أما في الليالي المظلمة فكانوا يخرجون معاً لتحويل مياه الري إلى جداولهم يجعل الواحد منهم فاتحوسه ، متسلعاً برفشه على الأقل ، خذراً من كلب شارد أو سبع جائع .

قال شيخ طاعن في السن ، وهو يحدّثنا ببعض الحكايات الشامية : سمعت جدي يروي لزواجه قال : وفي ليلة من ليالي العريف العاصفة ، تسامع بعض أصحاب بساتين الصالحة (١٥) صياحاً ثم سمعوا استنجاداً مع هبوب ريح تحمل دخاناً . فنفروا يوقد بعضهم بعضاً ، وهم يترافقون نحو مصدر الصياح ، ولم يلبثوا أن رأوا ناراً تاجج سعيرها في بستان زميلهم (أبو عبده) فلما دخلوه شاهدوا البستان فيه يحترق و(أبو عبده) يستنجد بهم لمساعدته في إنقاذ الصفار من أولاده .

ويعد إنقاذ الأطفال تعاون الرجال على ابعاد ما وصلت إليه أيديهم من آثار عن السنة للهيب ، على حين أخذ كل واحد من

خلالها يشار الى بستانه بالبناء مضافاً الى ما يزرع فيه ، كما كان الصغار يهتفون وهم يعيونه اذا سر بهم ، (يا عموم بستان بقدونس)^(١٧) كما كانوا يميزون اولاده وأحفاده عن غيرهم بالاشارة اليهم انهم (اولاد بقدونس) .

★ ★

وزالت البساتين وبقي اللقب عالقاً باسرة (أبو عبيده) وساماً على صدر مدينة دمشق يدل على ما حبا الله أهلها من عزة نفس ودماثة خلق وتماؤن يدعوا للخمر والاعتزال^(١٨) .

وإذا كان كثير من الناس يغترون بأخذ أجدادهم لأنّه كان من الملوك أو كان من قادة الجيوش الفرازة أو من شيوخ العشائر والرؤساء فجريي بأحفاد أسرة (أبي عبيده) الدمشقية الأصيلة ، وفيهم العالم الكبير ، والمهندس البارع ، والطبيب الناجح ، إن يعتزوا بانتسابهم الى جدّ كان ، وهو من الكادحين ، شديد الاباء عزيز النفس يقدره نظراؤه وجراته وهو محبوب في أهله وعند من عرفه من الناس .

ان قصة هذا اللقب الدمشقي العريقة رصيعة فغر تزيين صدر كل من حمله .

عدنان الخطيب

دمشق

وعاد الوفد ينقل الىشيخ البساتنة شكر (أبو عبيده) واعتزازه الجازم عن قوله اي مبلغ من المال ، معللين رفضه بالاباء وعزّة النفس المشهور بها طوال حياته .

وسائل الشيخ اعضاء الوفد عن مساحة (دف) البقدونس ، فابدي الجميع ش Kemp في كفاية مردود البقدونس وهو بخس الثمن لاعاشة العيال والتمكين من اعادة البستان الى سابق عهده .

وأطرق شيخ البساتنة الى الأرض مفكراً ، وانتصر الجميع - كعادتهم - في انتظار رأي الشيخ ، ولم يلبث أن رفع رأسه وقال :

.. اسمعوا قراري ، وأنا آمل أن تكونوا راضين عنه وتسهروا على تنفيذه بعد ابلاغه جميع أصحاب البساتين ، وسكت الشيخ هنيهة وأردف يقول :

- سمعتني جميعنا ما خلا (أبو عبيده) عن زراعة البقدونس وبعده لمدة سنة كاملة ، فترتفع أسعاره ويتمكن (أبو عبيده) من اصلاح حاله واعادة بستانه الى الانتاج والاغلال .

★ ★

ولم تكد السنة تمضي الا وصلح حال (أبو عبيده) واغتنى وهو يبدأ على زراعة البقدونس تلبية حاجة السوق منه ، وكان

الهوامش :

- ١ - انظر لسان العرب مادة (مزق) او من ١٨٥ من المؤتلف والمختلف للأحدسي ، او من ٢٤ من نطاق المارد للشاعر تحقيق ابراهيم البابري وحسن كامل الصيرفي القاهرة ١٩٦٠ .
- ٢ - انظر لطائف المعارف الكتاب السابق ذكره من ٢٣ .
- ٣ - انظر ايضاً في الموضوع نفسه كتاب المؤتلف والمختلف للأحدسي وكتاب سبط الآلاني للبكري وغيرهما فهي كثيرة .

٤ - جاء في الصفحة ١٦٧ من تاريخ الغلفاء للسيوطى وهو يتكلم عن علي بن أبي طالب قائلاً عن صحيف البخاري قوله : « وما سمه أبا تراب إلا النبي عليه الصلاة والسلام . وذلك أنه غافض يوماً فاطمة ، فخرج فاضطجع إلى الجدار في المسجد فجاءه النبي عليه الصلاة والسلام ، وقد امتناعه ترابة ، فجعل النبي عليه الصلاة والسلام يمسح التراب عن ظهره ويقول : أجلس أبا تراب ، انظر من ٣٥ من طائف المعرف للثعالبي »

٥ - نسب المسعودي في مروج الذهب ج ٣ من ٢٢ البيت إلى أخيه مروان عبد الرحمن بن الحكم ، وأورده كل من الشعابي في تواري ثقلوب من ٥٩ واليداني في الأمثال (باب الدار) واللسان والصحاح في مادة (خطيب) غير منسوب ، وجاء في الأمثال : (أدق من خطيب باطل) قال اليداني : فيه قولان : أحدهما أنه أهلاً يكون في قسوة الشمس فيدخل من النوبة في البيت ، والثاني : أنه الخطيب يخرج من فم المكتوب وسيمه الصبيان : مخاطب الشمس وهذا القول أرجو ..

٦ - ذكر الجوهري في صحاحه مثل هذا القول ، وقال : « للقب به لدكته » انظر طائف المعرف من ٣٦ .

٧ - انظر طائف المعرف من ٣٧ .

٨ - المصدر السابق من ٤١ .

٩ - المصدر السابق من ٤٢ .

١٠ - انظر من ٢٥٢ من تاريخ الغلفاء للسيوطى .

١١ - انظر طائف المعرف من ٤٣ .

١٢ - البستان كلمة هجرية قد ياماً وقطلق في بلاد الشام وغيرها على الأرض التي تزروع فيها الغفراءات والأشجار المثمرة والازهار ، واشتقت العامة منها دلالات (بستان) إذا أتت بستانة والاسم البستنة ، وقد أفرها جمع اللغة ، كما جمعوا العاملين فيها على لفظة (بستانة) وفرق الشهابي في معجمه بين البستانى الذي يعمل في البستان وبين البستانى الذي يمارس زراعة البستانين أي الغضر والفاكه والورود .

١٣ - الماصية لفظة شامية تدل على مخرج الماء من التهراهم إلى جدول خاص ، ويطلب أن تكون مبنية أو محظورة في حبر بعض من الماء يقدر العق فيه ، واعتقد أن عربيتها، الماصة » .

١٤ - اسم البقل كما يلفظ في الشام وأقطار أخرى ، وفي بعض الأقطار يسمى (معدنوس) . قال صاحب محض الحديث : « البقونس والبقدونس : بقل حار يؤكل بالخل والملح وغيرها ، وهو المقدونس بالبا ، او تصحيحة » . وقال الشهابي في معجمه : « مقدونس ، وبيلفظونها اليوم بالباء بدلاً من الياء ، وهي من كلمة مقدونيا ، وتسمى الكرس الرومي والبطراسيون ، وهذه يونانية هجرية قد ياماً : بقلة من الفصيلة الخيمية تزروع أرائحة ورقها . وهي من التوابل المشهورة » .

١٥ - الصالحة قرية على نهر يزيد شمالي دمشق ، سكنها قوم صالحون هاجروا إلى دمشق في القرن السادس للهجرة ، ثم اتسعت حتى أصبحت مدينة تشرف والبستان من حولها على دمشق ، ثم اتسعت المدينة حتى أصبحت اليوم مدينة واحدة تتخللها بعض التشتتات الصغيرة .

١٦ - الدف عند المزاعين في بلاد الشام هو المقسم من الأرض يرى مستقلاً ، وفي اللغة : الدف من الأرض سندها وما ارتفع منها .

١٧ - هذه الجملة من لغة صفار العامة في دمشق وتعني : (يا عمي نريد بقدونسا) .

١٨ - لم أقف على تسجيل لهذه القصة التي سمعتها رواية عن عدم شيوخ دمشق ، ولكنني رأيت بأخره أدبية دمشق الكبيرة السيدة اللغة عمر باشا الألباني تشير إليها في أحدى محاضراتها المطبوعة . انظر (نفحات دمشقية) دمشق ١٩٨٠ .

مَشَايِهُ فِي التِّرَاثِ الْعَالَمِي

د. عبد الكريم اليافي

شيء الشغل المكر وشيء الذئب الغدر ، ولكن مفبة الغدر والمكر
دمار مرتكبيهما ، كما أن في التعاون قوة لا تظهر . جاء في كتاب « العيون »
للحافظ ج ٢ ص ١٧٢ ، ١٧٣ تحقيق عبد السلام محمد هارون تحت عنوان
(اتحاد المتعادين في وجه عدوهما المشترك) والعنوان من وضع المحقق
النص الآتي :

« قال أبو الحسن عن سلمة بن خطاب الأزدي قال : لما تشغل عبد الملك بن
مروان بمحاربة مصعب بن الزبير اجتمع وجوه الروم الى ملكهم فقالوا له : قد
امكنتك الفرصة من العرب بتشاغل بعضهم مع بعض لوقوع بأسهم بينهم .
فالرأي لك أن تغزوهم الى بلادهم . فانك ان فعلت ذلك بهم نلت حاجتك .
فلا تدعهم حتى تنقضى العرب التي بينهم فيجتمعوا عليك . فنهاهم عن ذلك وخطا
رأيهم . فآبوا عليه الا أن يغزوا العرب في بلادهم . فلما رأى ذلك منهم أمر
بكليين فعرش بينهما ، فاقتتلا قتالا شديدا . ثم دعا بشغل فخلاه . فلما
رأى الكلبان الشغل تركا ما كانا فيه ، وأقبلوا عليه حتى قتلاه . فقال ملك
الروم : كيف ترون ؟ هكذا العرب . تقتل بينها فإذا رأينا تركوا ذلك
واجتمعوا علينا . فرقوا صدقه ، ورجعوا عن رأيهم .

هذا وقد نبغ الشاعر الروسي « اي凡 اندريفتش كرييلوف » (١٧٦٨ - ١٨٤٤) وتأثر بالشاعر الفرنسي « لافونتين » (١٦٢١ - ١٦٩٥) وترجم

طائفة من قصصه على لسان العيون . ولافونتين نفسه كان قد تأثر بكتاب كليلة ودمنة لأبن المقفع الذي غدا عيالا عليه كل من عالج مثل هذه التقصص ، فقد ترجم كتاب كليلة ودمنة الى الفرنسيية بعنوان Le livre des lumières ونشر سنة ١٦٦٤ .

كريلو夫 هذا كتب قطعة شعرية حين غزا نابليون بونايرت (١٧٦٩-١٨٢١) روسية فتعثر في ربوعها وأراضيها الشاسعة وبردها القارس يلمح فيها الى ذلك التucher والخيبةرأينا أن ننشرها لمناسبة حصر العصر الحاضر . وقد ترجمها ترجمة حرافية عن الروسية العميد محمد ولید بالlad وصفناها شعرأ متقيدين كل التقيد بالنص الأصلي . ولعل في نشرها و مقابلتها بما أورده الباحث فائدة وعبرة وهذه هي القطة .

ذبب في حظيرة الكلاب

لکنه ضل الطريق الم tumult
فحلَّ في حظيرة الكلاب
ما احس الوفدَ في حماء
واشتهرت لدائم النوائب
هيئا الى العصيِّ والبنادق
واسرعوا فاقفلوا البوابه
تنذر بالنار على الرجيم
اقعى لدى الجدار واستدلراه
وشعره قفَّ أمام الناس
كم ودَ لو يفرسها في ساعه
وانما رأى العدا جميعا
والعاجل المخيف والعباس
لعله يغوي بها من عارضه
آن لنا ان يُنبذ العداء

سلل الذبب ليقتل الغنم
في ليلة حالكة الجباب
وهبَّ من في العيِّ من كراءه
وهرَّت الكلاب في الزرائب
تصايح الشباب يا للسارق
وطار كل مالكا صوابه
فصارت العومة كالبعيم
ما رأى الأزرعن ما دهاء
انيابه اصطكت من الإblas
وعينه تلتهم الجماعه
وما رأى أمامه قطيعا
وأيقن الهملاك والتبابا
فلعوا الماكر للمقاوضه
وصاح يا صحب لمَ الضوابء

قد جئت للصلح وللصادق
بنوة الأعمام والأخوال
فلننس ما فات ونبن الآتيا
لا غدر ، لا اغتيال بين الغنم
نعيش منذ اليوم كالأحباب
ولاح من بين الجموع ضار
قال له كم بیننا من فارق
فلونك الغبرة والعماء
وطبعك الخداع والخيانه
هيئات ان نركن للخوان
واهوت الكلاب فوق الذئب

كم بیننا فيما مضى علاقه
تشهد بالصدق على مقالى
ولنرس فيما بیننا الاواخينا
لسوف أحميها بروحى ودمى
واقسمى بشرف الذئاب
فؤاده قد ضاق بالثرثار
أعرفه منذ زمان سابق
ولوني الشهبة والصفاء
وطبعي الوفاء والإمانه
انهم للسلخ والهوان
تنهشء من رأسه والعناب

عبد الكريم اليافي



رائد التأليف المعجمي في الأندلس

أبو علي القالي

د. عمر الدقاد

تالق القرن الرابع الهجري ، العاشر الميلادي ، الذي عاش أبو علي القالي في إبانه ، أزهى عصر بين العصور العربية علماً وحضارةً . وهو العصر العاشر الذي تجلت فيه معطيات العرب ، وتلاقت على صعيده ملامح نبوغهم في جناحي وطنهم الفسيح آنذاك : المشرق والأندلس .

- ١ -

لقد انجلى الصراع السياسي بين عباسية المشرق وأمويي المغرب عن قيام دولتين عربيتين موطنتي الأركان ، وغدت كل دولة في واقع أمرها تقر بحقيقة وجود الأخرى وتهبيها في الوقت نفسه . ثم أصبح التنافس الحار على صعيد العلوم والأداب صورة جديدة من هذا الصراع الذي اتخذ ما يشبه الحرب الباردة بين كبار الدول في أيامنا هذه ، وإذا قرطبة الناضرة تطاول بعلوتها وأدابها بغداد السامة . وأصبحت الأندلس قبلة أنظار الكثرين من النبهاء في المشرق يتوسّمون في ربوعها الجديدة كل ملامح الأمل والشهرة والنجاح .

ولم يكن رحيل المفني علي بن نافع المعروف بزرriab عن بغداد إلى قرطبة ثم رحيل الشاعر ابن زريق البغدادي اليها أيضاً ، ووفادة صاعد بن الحسين البغدادي في أيام المنصور ، بالإضافة إلى قدوم أبي علي القالي إلى بلاط الأمويين بالأندلس ٠٠٠ سوى مظهر بارزمن مظاهر ذلك التنافس المتنامي بين

شطري العالم العربي الإسلامي . وكان الخلفاء والأمراء يدأبون على اذكاء هذه الروح بين أعلام الشعر والموسيقا واللغة والتاليف ، على غرار ما كان من الخليفة الناصر مع أبي علي القالي ، وما كان من الخليفة الحكم مع أبي الفرج ، ثم ما كان من العاجب المنصور حين جنحلتقرير صاعد بن الحسين البهادري الذي وفده أيضاً على قرطبة في جملة من وفداً من حواضر الشام وال العراق .

ولعل فيما اصطحبه أبو علي معه من كتب ومصنفات إلى الأندلس خير ما يدل على طبيعة علمه ولون ثقافته . فهذه المؤلفات التي ألفها أعلام المشرق في اللغة والنحو والأدب والتي آثرها أبو علي وحرص أن تكون معه خلال رحلته ، وفي حلء وترحاله هي في الواقع الأمر امتداداً لشخصيته ومراة لعلمه .

ومن حسن العظ وداعي التقدير أن يثبت لنا العالم الأندلسي أبو بكر بن خير أسماء هذه الكتب بما عرف عنه من دقة وضبط مما لا تقع عليه في أي كتاب آخر . حتى أنه عقد لذلك فصلاً خاصاً استغرق صفحات عديدة جعل عنوانه (تسمية كتب الشعر وأسماء الشعراء التي وصل بها أبو علي إلى الأندلس) . وقصر ابن خير هذا الفصل كما ينس عليه عنوانه على دواوين الشعر دون سواها^(١)، وهي بضع عشرات ، على حين عمد في مواضع أخرى من كتابه إلى ذكر سائر المؤلفات التي حملها معه من المشرق^(٢) ، وهي جمة وفيرة .

والحق أنتا لتعجب أشد العجب من أن يمتطي أبو علي البراري والبحار في رحلته الشاسعة هذه ومعه العمل الكبير من الكتب والأسفار ، وكان لهذه الكتب من العجم والوزن عصريًّا ما يفوق ذلك في أيامنا هذه . ولا شك أن ذلك استغرق من أبي علي جهداً ومالاً وفيراً . ونحن نرجع أن أبو علي تلقى من أحد وسطاءبني أمية أو وكلائهم في المشرق مبلغاً حسناً من المال يعزز الدعوة السامية إلى البلاط الأندلسي ، مما أعاد أبو علي على إنجاز رحلته على ذلك النحو وقد استغرقت أكثر من عامين ، ومن المستبعد أن يكون ما لدى أبي علي من مال سبق له أن جمعه يكفيه لهذا المطلب الكبير .

وهكذا فإن ما أدخله أبو علي معه من كتب ومصنفات ودواين ونحوها إلى

الأندلس ووضعه بين يديه ويدبي تلاميذه يعبون منه وينسخون ما يشاون ، بالإضافة الى ما وعاه أبو علي في صدره وما حواه من محفوظه فاما له على مريديه وحاضر به طلابه ٠٠٠ كل ذلك يبرز لدى ما أحدثه أبو علي من فضل ، وما كان له من أثر في الحياة العلمية والأدبية في الأندلس ٠ وهذا ما دعا المستشرق بروكلمان بحق إلى القول : « أما الأندلس فكان أول من نقل إليها علم الأدب أبو علي القالي ٠٠ »^(٢) ٠

الف أبو علي كتبها كثيرة ما زال جانب منها بعيداً عن متناول الأيدي ، فهو أما مخطوط وأما ضائع وأما بين بين ٠ ويبلغ ما ألفه أبو علي نحوه من عشرة كتب ، وهي تتفاوت في حجمها تفاوتاً كبيراً فبعضها لا يتتجاوز حيز الرسائل اللغوية من مثل كتابه « الأبل » أو « أفعل من كذا » على حين يبلغ بعضها الآخر عدة مجلدات مثل كتاب « الأمالي » أو كتاب « البارع في اللغة » ٠٠٠

ولا بد من التساؤل عن المكان الذي ألف فيه أبو علي كتبه ، تبعاً لأن حياته انشطت بين المشرق وبين الأندلس ٠ ومن الثابت أن أهم كتبه وأكبرها إنما ألفه في الطور الثاني من حياته بعد مهاجرته إلى العراق ونعني ، بذلك كتابيه : الأمالي والبارع ، وهذا ما تؤكد له مقدمة المؤلف للأمالي ، وما تجمع عليه كتب الأدب والترجم بالنسبة إلى كتاب البارع ٠

على أننا لا نملك مثل هذا اليقين بالنسبة إلى سائر مؤلفات أبي علي ، وإن كنا نرجح أن معظمها من نتاجه في الأندلس ٠ فهناك حيث نعم المؤلف بعمره الاطمئنان والاستقرار ، وحين بلغ سن الأربعين وتطور الفيض والعطاء ٠٠ أخذت كتب القالي تصدر تباعاً ، حتى إننا نجده يمضي في تأليف كتابيه الأمالي والبارع في وقت واحد وهو من أكبر كتبه إن لم يكونا أكبرها ٠

- ٢ -

« البارع » كتاب مسهب في اللغة أو معجم كبير في الفاظ العربية ٠ ولم يمل أهميته الأولى ترجع إلى أنه أول معجم عربي عرفته الأندلس ، وذلك في منتصف القرن الرابع الهجري ، وكانت قدر تلك الربوع الأندلسية أن تنتظر إلى ذلك العين حتى يفدي عليها لغوي كبير من المشرق ويضع لها هذا المعجم الرائد ٠

ما يؤسف له أن حظ هذا المعجم لم يكن بأفضل من حظ معجم « المين » للغيليل بن أحمد . فكلها عبثت به الأيام فلم يصل إلينا كاملاً . وإن ما بين أيدينا منه لا يتعذر قطعاً غير متصلة المادة في غالب الأحيان . وهي تشكل في واقع الأمر مخططاً نادراً من مقتنيات المتحف البريطاني بلندن ، وأخر في دار الكتب الوطنية بباريس^(٤) .

والبارع - فيما يقدر بعض الباحثين^(٥) « أوسع المعاجم التي ظهرت حتى ذلك العين » ويبعدو « البارع » من خلال استقراء ما بين أيدينا من مواده ومن خلال وصف القدماء له أنه كان كبير المعجم . فقد ذكر ياقوت أنه يحتوي على مئة مجلد » وأنه يحتوي على ثلاثة آلاف ورقة^(٦) « على حين جاء في وفيات الأعيان وابناء الرواة أنه يشتمل على « خمسة آلاف ورقة » . وأغلبظن أن الذين تكلموا على البارع من المشارقة لم يصنفوه من كتب ، ولذلك يبقى أبو بكر بن خير وهو أندلسى عرف بتدقيقه أفضل من يحدثنَا عن هذا المعجم الرائد ، انه يحدد حجمه بقوله^(٧) : « انه في مئة وأربعين وستين جزءاً ، عدد ورقها أربعة آلاف ورقة وأربعين ورقة وست وأربعون ورقة » .

ويبدو أن تأليف البارع استغرق من أبيه علي جهداً كبيراً ووقتاً مديداً . اذ « كان ابتداء أوله سنة تسع وثلاثين ، وكماله في شوال من سنة ٣٥٥ » أي أن أبا علي أتجهز قبل عام من وفاته .

وقد زاد أبو علي في بارعه على كتاب العين للغيليل « نيفاً وأربعين ورقة مما وقع في العين مهملًا ، فأملاه مستعملاً ، وما قلل فيه الغيليل ، فأملى فيه زيادة كبيرة ، وما جاء دون شاهد فأملل الشواهد فيه^(٨) » ، « فلما كمل الكتاب وارتفع إلى الحكم المنتصر بالله أراد أن يقف على ما فيه من الزيادة على النسخة المجتمع عليها من كتاب العين ، فبلغ ذلك إلى خمسة آلاف وستمائة وثلاثة وثمانين ورقة^(٩) » .

كل هذا يعني أن المعجم امتاز بالشمول والاحاطة والتقصي والاستيعاب . ومن هنا كادت كتب الترجم تجمع على الاشادة بمعجم البارع ، فنعته العميدى بأنه « كاد يحتوى على لغة العرب^(١٠) » . كما ياهى به علي بن حزم

حين رد على رسالة بعث بها الى ابن عمها المغيرة بن حزم رجل اسمه ابن الريبي القروي (أي القىروانى) وبغضن بها الأندلسين حقهم ، وحين عدد ابن حزم في رده عيون مصنفات الأندلسين قال : « ومنها في اللغة كتاب البارع الذي ألفه اسماعيل بن القاسم ، يحتوى على لغة العرب^(١٢) » وقال فيه أبو بكر الزبيدي : « قرأت بخط أبي بكر محمد بن طرخان بن الحكم : قال الشیخ الإمام أبو محمد العربي : كتاب البارع لأبي علي النقانی يحتوى على مئة مجلد لم يصنف مثله في الاھاطة والاستیحاب^(١٣) » وأضاف الزبيدي قوله : « وهو في اللغات كلها^(١٤) » ، « ولا نعلم أحداً من المتقدمين ألف مثله^(١٥) » . وما امتاز به معجم أبي علي أيضاً أنه عزا فيه كل كلمة من الغريب إلى ناقلها من العلماء وأنه اختصر الاسناد عنهم .

ويسعنا في ضوء ما تقدم أن نعد بارع أبي علي من أوسع المعاجم في عصره . وكان القرن الرابع قد عرف أشهر معاجم العربية اطلاقاً بالإضافة إلى معجم البارع مثل الجمهرة في اللغة لابن دريد ، والمجمل ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس ، وتهذيب اللغة للأزهري ، والحيط للصاحب بن عباد ، والصحاح للجوهرى

ولا يضارع البارع في الأندرس سوى كتاب المحكم الذي صنفه ابن سيده الأندلسى^(١٦) في القرن الخامس الهجري أي في العصر الذي تلا عصر أبي علي . وقد سار فيه أيضاً على نهج الخليل بن أحمد وأبي علي القالى .

● ضالة شهرة البارع :

على أن ما يسترعى النظر بصدق كتاب البارع أن هذا المعجم على ما سبق من فضله لم يحظ بالذيع الذي يستحقه، فبرغم اشتهره لم يمل إليه الناس منذ زمن قديم . والى ذلك يشير السيوطي في قوله : « . . . ولم يرجعوا أيضاً على بارع أبي علي البغدادي^(١٧) وقد تكون قلة اقبال القدماء على البارع هي السبب في أنه لم تصل إلينا نسخة كاملة من المعجم^(١٨) . ولكن السؤال الجوهرى في تعليل سبب ضعف احتفال القدماء بمعجم أبي علي ما زال باقياً . وأغلب الفتن أن ذلك يعود بالدرجة الأولى إلى أن أباً على فرغ من تأليفه كتابه قبل وفاته ببضعة

أشهر أو بعام على الأكثـر ، وأنه كما ذكر مؤرخو الأدب « مات قبل ایجاب النسخة المروفة منه وقبل أن ينفعه ، فاستخرج بعده من الصكوك والرقاع (١٩٠٠) » . وهذا يعني أنه لم يتح لمجمع البارع أن يصدر على الملا في حياة مؤلفه ، ولذلك لم يحظ بالرواج الواسع . يضاف إلى ذلك في رأينا أن المجمع كان كبيراً العجم كثـير الأجزاء ، واستسـاخه يقتضـي جهـداً كـبيراً وـمـالـا وـفـيراً ، وفي هـذا ما يـزـهدـ الناسـ فيـ اـقـتـنـائـهـ . وقد يكونـ هـنـاكـ سـبـبـ أـخـيرـ أـدـىـ إـلـىـ قـلـةـ اـنـتـشـارـ المـعـجمـ بـيـنـ أـيـديـ الـمـتـأـدـيـنـ ، وـهـوـ أـنـ النـهـجـ الـذـيـ آـثـرـهـ أـبـوـ عـلـيـ فـيـهـ مـنـهـجـ عـسـيرـ يـقـومـ عـلـىـ تـرـتـيـبـ الـعـرـوـفـ عـلـىـ حـسـبـ مـخـارـجـهـ مـنـ الـحـلـقـ وـهـوـ تـرـتـيـبـ لـمـ يـشـعـ أـمـرـهـ إـلـاـ بـيـنـ الـخـاصـةـ مـنـ الـعـلـمـاءـ عـلـىـ حـيـنـ ظـلـ التـرـتـيـبـ الـأـلـفـبـائـيـ سـائـدـ بـيـنـ عـامـةـ النـاسـ ، وـكـانـ الـمـشـارـقـ فـيـ هـذـاـ الـعـصـرـ أـوـ بـعـيـدـهـ تـقـرـيـبـاـقـدـ اـهـتـدـواـ إـلـىـ مـنـهـجـ مـعـجمـيـ أـقـلـ تـعـقـيـداـ وـأـكـثـرـ يـسـراـ عـلـىـ يـدـ الـجـوـهـريـ فـيـ الصـحـاحـ أـوـ أـخـرـ الـقـرـنـ الـرـابـعـ .

● تصـنـيفـ الـبـارـعـ :

بني أبو علي كتابه على حروف المجمـ، كما وصفـتهـ كـتبـ التـرـاجـ، وـهـذـهـ الـبـارـاءـ ، أيـ بـنـاءـ الـكـتـابـ عـلـىـ حـرـوفـ الـمـعـجمـ عـبـارـةـ عـامـةـ لاـ تـعـنـيـ سـوـىـ وـسـمـ الـكـتـابـ بـأـنـهـ ذـوـ طـبـيـعـةـ مـعـجمـيـةـ وـلـيـسـ جـمـرـدـكـتـابـ فـيـ الـلـغـةـ ، فـهـيـ لـاـ تـدـلـ عـلـىـ النـهـجـ الـمـعـجمـيـ الـذـيـ آـثـرـهـ الـمـؤـلـفـ فـيـ تـصـنـيفـهـ . وقدـ آـثـرـ أـبـوـ عـلـيـ لـمـعـجمـهـ هـذـاـ نـسـقـ مـخـارـجـ الـعـرـوـفـ الـذـيـ اـبـتـدـعـهـ الـخـلـيلـ بـنـ أـحـمـدـ الـفـرـاهـيـدـيـ فـيـ مـعـجمـهـ الرـائـدـ «ـ العـينـ »ـ مـعـ تـغـيـيرـ طـفـيـفـ فـيـ مـوـاـقـعـ الـعـرـوـفـ .

وهـذـاـ تـرـتـيـبـ الـحـلـقـيـ أـقـدـمـ نـمـطـ مـعـرـوفـ فـيـ تـأـلـيـفـ الـمـعـاجـمـ وـقـدـ ظـلـ النـمـطـ الـأـكـثـرـ شـيـوـعاـ لـدـىـ الـلـفـوـيـنـ وـمـؤـلـفـيـ الـمـعـاجـمـ حـتـىـ أـوـاـلـ الـقـرـنـ الـرـابـعـ ، عـصـرـ أـبـيـ عـلـيـ . وـعـلـىـ غـرـارـ عـيـنـ الـخـلـيلـ صـنـعـ أـبـوـ عـلـيـ بـارـعـهـ فـكـانـ مـعـجمـهـ وـاحـدـاـ مـنـ زـمـرـةـ الـمـعـاجـمـ الـتـيـ دـارـتـ فـيـ فـلـكـ مـدـرـسـةـ الـخـلـيلـ الـفـرـاهـيـدـيـ .

ولـوـ أـنـ مـاـ وـصـلـ إـلـيـنـاـ مـنـ مـعـجمـ «ـ الـبـارـعـ »ـ قـدـ اـنـطـوـيـ عـلـىـ مـقـدـمةـ صـاحـبـهـ لـأـغـنـانـاـ ذـلـكـ عـنـ التـخـمـينـ أـوـ التـرـجـيـعـ .ـ وـالـمـعـجمـ نـفـسـهـ .ـ فـيـمـاـ نـعـتـقـدـ .ـ لـمـ يـبـلـغـ الـمـشـرـقـ سـرـيـعـاـ فـلـمـ يـطـلـعـ عـلـيـهـ الـمـشـارـقـةـ وـبـالـتـالـيـ لـمـ يـتـسـرـ لـهـمـ وـصـفـهـ .ـ كـمـاـ أـنـهـ مـاـ مـنـ أـحـدـ فـيـ الـأـنـدـلـسـ قـدـ عـدـمـ إـلـىـ اـخـتـصـارـهـ مـعـتـفـظـاـ بـسـمـاتـهـ عـلـىـ غـرـارـ مـاـ فـعـلـهـ

الزبيدي بمعجم الخليل ، ولذلك ليس يسع باحث أن يتعدّث عن منهج القالي في كتابه البارع على وجه الجزم واليقين .

● الترتيب العلقي :

والأمر الواضح أن أبا علي آثر أن يتبنّى منهج الخليل . وينسج معجمه على منواله وإن ارتأى مخالفته في بعض الأمور .

فعلى حين بدأ الخليل معجمه بعرف العين ثم أتبعه الحاء فالهاء ٠٠٠ وأخيراً انتهى بالهمزة ، آثر أبو علي في معجمه الأندلسي الرائد أن يبدأ بعرف المهمزة الذي جعله الخليل - فيما يبدو - آخرالعرف لما ينفرد به دون سائر العروض من اختلاف الرسم فضلاً عن وضعه غيرالمتميّز ، وثمة احتمال آخر في أن يكون أبو علي قد أرجأ المهمزة أيضاً إلى آخر المعجم كما فعل الخليل وأنه ابتدأ بعرف الهاء ٠٠٠ وهذا ما أثبتته بعض الباحثين الذين عنوا بدراسة المعجم العربي . فقد جعل الدكتور حسين نصار ترتيب حروف البارع لأبي علي بالنسبة إلى حرف المهمزة مطابقاً لترتيب الخليل بن أحمد ، حين أخر المهمزة إلى نهاية حروف المعجم . وقد اهتدينا إلى نقيس هذا الرأي بفضل وقوعنا على نص يجيب على التساؤل الذي نجم عن عدم وصول المعجملينا كاملاً ، فقد شوهه بخط وله أبي علي ما يلي (٢٠) :

« ابتدأ أبي - رحمه الله تعالى - بعمل كتاب البارع في رجب سنة تسعة وثلاثين وثلاثمائة . ثم قطعته علل وأشارفال ٠٠٠ ثم عاود النظر فيه بأمر أمير المؤمنين وتأكيده عليه ٠٠٠ فأخذه بجد واجتهد وكمّله له ابتدأ بنقله ، فكمل لنفسه إلى سؤال سنة خمس وخمسين وثلاثمائة كتاب المهمز وكتاب الهاء وكتاب العين ، ثم اعتلى في هذا الشهر » .

ومعلوم بعد ذلك أن أبا علي توفي فاستخرجت أصول معجمه من هذه الرقائص وأنجز معجم البارع بعد وفاته . فأبو علي اذن استهل تأليف معجمه بكتاب المهمزة فكتاب الهاء فكتاب العين ثم حل به المرض ووافاه الأجل .

وإذا كان أبو علي قد بدأ بالهمزة فقد ارتأى - وفي رأيه وجاهة - أن مكان المهمزة يجب أن يكون مع حروف العننق باعتبارها أيضاً حرفًا حلقياً . وبمقتضى ذلك استهل القالي ترتيب حروف معجمه بحروف العنق الستة بادئاً بالهمزة ،

ومضى يتدرج في ايراد كلماته متدرجأفيها من أقصى العلق الى أدنى مخارجهما من الفم الى أن انتهى بالشفتين ، دون أن نجزم في موقع بعض العروض كالحالات والغاء مثلاً وأيضاً قبل الآخر . وذلك أيضاً بسبب عدم وصول البارع اليانا كاملاً . ويغلب على الظن أن ترتيب معجم البارع كان على هذا النسق^(٢١) :

ء، هـ، ع، ح، غ، خـ، قـ، لـ، جـ، شـ، ضـ، صـ، سـ، زـ، طـ، تـ، دـ، ظـ، ذـ، ثـ، رـ، لـ، نـ، فـ، بـ، مـ، وـ، اـ، يـ.

ومع أن أبا علي كان بصورة عامه شديد التأثر بشخصية أبي بكر بن دريد البغدادي ، شديد العرص على منحاه في العربية فانه يقتى أشد منه محافظة على منهج الغليل ، فلم يشاً أن يرتب معجمه على النسق الألفبائي السهل الذي جنح إليه ابن دريد في « جمهرة اللغة » وغدا بذلك في طليعة الذين حاولوا التقللت من هيمنة مدرسة العين . ولعل ترتيب العروض في بارع أبي علي كما أوردناه أقرب إلى ترتيب سيبويه منه إلى ترتيب الغليل ، فقد عمد سيبويه إلى اتباع ترتيب الغليل مع بعض التغيير في موقع العروض ، كما أن أبا علي لم يلتزم بترتيب سيبويه بعذافيره ، وقد امتاز عنده مثلاً بجمعه حروف العلة على صعيد واحد ، على حين نثرها سيبويه بين سائر الحروف .

● الأبواب :

أما ترتيب الأبواب فقد نهج فيه القالى نهج الغليل ، الا أنه عمد في الوقت نفسه إلى تطويره وتحسينه وتخلصه من بعض ما انطوى عليه من اضطراب . « ففرق بين بعض الأبنية المختلفة التي جعلها الغليل في باب واحد ، وخصص لكل منها باباً . فأصبحت الأبواب عندئه ستة هي بالترتيب^(٢٢) :

– أبواب الثنائي المضاعف (ويسميه الثنائي في الخط والثلاثي في الحقيقة) ويضم هذا الباب الألفاظ الصعيبة الثلاثية التي يتكرر ثانيتها وثالثها مثل جب ، رد ، أو الألفاظ الصعيبة الرابعة التي ترجع في حقيقتها إلى الثنائي الذي يتكرر حروفه ، مثل جدد ، همم

– أبواب الثلاثي الصحيح ، وهو بطبيعة الحال أضخم الأبواب لأنه يحتوي معظم الألفاظ العربية .

- أبواب الثلاثي المعتل ، ويضم الألفاظ التي تنطوي على حرف واحد من حروف العلة ، وعلى حرفين معتلين ، وهذا الصنف انفرد به أبو علي في بارعه، فقد أفرده الخليل والأزهري وابن سيده في قسم خاص سمي «باب اللفيف» .
- أبواب الحواشي والأوشاب ، ويضم الكلمات التي تعاكى الأصوات لدى نطق حروفها، أو الصيغات المستعملة في زجر العيونات أو حضها ، وهذه الأبواب أيضاً مرتبة وفق الثنائي فالثلاثي وأخيراً الرابع .
- أبواب الرابع ، وليس ثمة دليل قاطع على أن القالي قد خصه بباب على هذا النحو دون أن يدمجه بالخمسي .
- أبواب الخماسي ، وهذا الباب الأخير فصله القالي عن الرابع فيما نرجم كما فعل الخليل .
- وبذلك فصل أبو علي الثلاثي وميز بين نوعيه كما خص الخماسي بباب مستقل .

● التقاليب :

ويبقى مبدأ التقاليب الذي سنه الخليل في العين قدوة لأبي علي أيضاً في البارع دون أي تغيير فيه ، فكان يأتي بالمادة اللغوية من خلال لفظ من الألفاظ ضمن النسق الممهد وبعد أن يستوفيه ينتقل إلى تقاليبه ، وهو يميز كل تقليب بالأصطلاح : « مقلوبه » . . .

والحق أن القرن الرابع الهجري لم يكد يوفى على نهايته حتى كادت تغرب معه شمس مدرسة العين التي ابتدعها الخليل الفراهيدي ، وغدا أبو علي في طليعة الذين ظلوا يتمسكون بها بل انهلن الغريب أن تسود هذه المدرسة بعد عصر أبي علي وذلك لدى ابن سيده في المعمكم ، وكان ظهور طريقة الصحاح للجوهرى في عصر أبي علي أو بعده بقليل وما اتسمت به من يسر ايداناً بأفول نجم الماجم الأخرى التي دارت في فلك العين وفي جملتها معجم البارع .

ومهما يكن من أمر فإن معجم البارع ينفرد بأهمية خاصة لا يشاركه فيها من الماجم سوى معجم العين . ويغلب على الظن أن أبي علي رمى في بارعه إلى مبارأة العين وطمح إلى الزيادة عليه .

وكما استدرك أبو علي في معجمه على عين الخليل أموراً ، « فزاد عليه مما وقع في العين مهملاً فاما له مستعمل ، و لماقل فيه فاملی زیادة کثیرة ، و لما جاء دون شاهد فامل الشواهد فيه » (٢٢) ٠

كذلك استدرك أبو بكر الزبيدي - أنه تلاميذ أبي علي - على بارع القالي أموراً أخرى حواها كتابه الموسوم بـ « المستدرک من الزيادة في كتاب البارع » (٢٤) ٠ وأغلب الظن أن هذا الكتاب يضم في أساسه ما استدركه أبو علي على عين الخليل ثم أفرده الزبيدي بالبحث وصنف في ذلك كتاباً ٠ وهذا العمل من أبي بكر الزبيدي دليل على ما كان لبارع أبي علي من فضل ٠

● منهج البحث في البارع :

بني أبو علي بوجه عام خلال بارعه دائراً في فنك كتاب العين للخليل ٠ ولا يغير هذه الحقيقة لجوءه من حين إلى حين إلى تعديل ما يراه ضرورياً في الطريقة أو في التبويب أو ترتيب الحروف ٠ فهذا محدود لا يمس الجوهر ولا يتعدى الأساس ٠ وكل ما خالف فيه أبو علي صاحب العين كان ذا صفة تفصيلية على نحو ما سبق ٠

وقد وقع أبو علي في عيب تكرير بعض الصيغ في أكثر من باب ، كما وضع الألفاظ من النوع الواحد في أبواب متفرقة ٠ ولم يستطع أن يتلافى هذا الاضطراب الذي وقع فيه الخليل من قبل حين أدخل في باب اللقيف ما ليس منه ٠

وفي باب الأوشاب مثلاً لم يتلزم تصنيفها على حسب الأبنية كذلك « عالج الرابع المضاعف في الثنائي المضاعف » (٢٥) ٠

ويغلب الجمع على مادة أبي علي في البارع ، وهذا أمر معهود في تأليف المعاجم لأن المدة فيها هي السمع والرواية والنقل ، ومن هنا كان الجمع ظابع البارع أيضاً ٠ وأبو علي يكثر من الاعتماد على أعلام العربية ولا سيما الرواد الأوائل ٠ فهو يكثر الأخذ عن أبي زيد والخليل ثم عن أبي عمرو والأصمسي وابن الأعرابي وأبي عبيدة وابن السكري وابن الكسائي والفراء ٠

ولما كان أبو علي متوكلاً على الضبط ساعياً إلى الاتقان ولا سيما في موضوع لغوي يفترض فيه أن يكون مرجعاً وحجة في العربية عند خلال بارعه إلى ضبط بعض الألفاظ التي يخشى عليها اللبس . وساري ضبطه في طريقتين متتامتين هما النص كتابة على النطق الصحيح للكلمة ، أو بيان الوزن الذي يوازي الكلمة ، وذلك عند الاقتضاء وعلى حسب المادة المنشودة ، وكثيراً ما يعتمد أبو علي على الطريقتين معاً ، كأن يقول^(٢٦) :

« قال الأصمي : كنا على جدة النهر بكسر الجيم وتشديد السدال وبالهاء . وأصله أعمجي نيطي كذا ، فأعرب . وقال الأصمي وغيره : يقال : رجل له جد بفتح الجيم أي له حظ في الأشياء »

وبالاضافة إلى الصحة والضبط كان هم القالى التقصي والاستيعاب . وهذا يستتبع بالضرورة بروز ظاهرة الجمع لديه .

فالأقوال مستقاة من مصادرها أي من أعمال اللغة الثقات . وقد حرص أبو علي على تقصي كل مادة لغوية على غرار ما فعل في مادة (هـ شـ وـ) وتقاليبها وطبعي في مثل هذا الموضوع لا يكون بسع أبي على أو سواه أن يبدي رأياً أو يجتهد اجتهاداً ، أو يرجع ما قاله أبو زيد على ما قاله الأصمي أو نحو ذلك لأن طبيعة موضوعه لا تتحمل ابداء الرأي ولا اجراء المفاضلة إلا ما كان في حدود ضيقه وفي حالات محددة .

على أن أبا علي كان يحكم رأيه في بعض الأحيان وعند الاقتضاء اذا وجد إلى ذلك سبيلاً ، ولا سيما اذا تعارض المنقول مع المعمول . يقول : « قال الخليل : تقول العجموم طائر من طير الماء ، كأن منقاره جلم . قال أبو علي : ولا أدرى صحته » ويقول : « قال الخليل : والملهز بكسر العين والهاء وسكون اللام : أن يعالج الوبر بدماء العلم ، لأن يدق الصوف مع القردان فيؤكل ، كانت الباهلية تفعل ذلك في الجدب وقال غيره : الملهز والمعزهل : الحسن الغداء ، قال أبو علي : وهذا تفسير سوء^(٢٧) »

ويلتفت أبو علي إلى بعض العبارات العامية وينقدها مثل قوله^(٢٨) : « والعامة يقولون : هاتم شهودكم ، وهذه أفحش الخطأ » . وقوله : « وقال

الأصمعي وأبو زيد : تقول العرب قعدت فوهة النهر ، الفاء مضمومة والواو مشدودة مفتوحة ، ولا يقال فوهة بضم الفاء وسكون الواو ، كما تقول العام «٢٠٠» ومن ملامح شخصية أبي علي في كتاب البارع برغم أن هذه الملامح لم تكن قوية بارزة ما لاحظه الدكتور حسين نصار في دراسته المتخصصة للمعجم العربي من عدم اعتماد أبي علي اعتماداً كبيراً على أستاذة ابن دريد^(٢٩) ، خلافاً لما يتوقعه الباحث لدى مطالعته كتاب «الأمالي» الذي كان اعتماد أبي علي فيه على آقوال ابن دريد واضحًا . حتى أوقع ذلك المستشرق كرنكو في خطأ فاحش حين قال^(٣٠) :

« أما كتاب البارع فالحق أنه خاب أملنا فيه ، لأنني لم أعش فيه على جديده . لقد استقى معلوماته من مرجعين أساسين هما أبو بكر بن دريد وأبو بكر بن الأنباري . وكل من يتبعهما مشقة دراسة أسانيد كتابه الهام (الأمالي) دراسة دقيقة يجد أن ما ينفي على نفسه مأخذ من كتب ابن دريد » .

فالاشطر الثاني من الحكم الذي أصدره كرنكو صحيح وهو منصب على كتاب الأمالي ، غير أن الخطأ نجم عن قياس البارع على الأمالي دون تمهيض ، لما شاع في الأذهان من اعتماد أبي علي على شيخه ابن دريد في كتابه الدائم الأمـاـلـيـ ، ولأن عدم وصول البارع اليـناـكـامـلاـ وـبـالـتـالـيـ عدم نـشـرةـ وـضـالـةـ فـرـصـ الـاطـلـاعـ عـلـيـ وـقـرـاءـةـ مـقـاطـعـ المـخـطـوـطـ ، كل ذلك أدى إلى هذا الوهم .

أما تعليل اختلاف نهج أبي علي في البحث خلال (البارع) عما هو عليه في (الأمالي) فمرده إلى أن كتاب الأمالي ليس كتاباً في اللغة بقدر ما هو كتاب في الأدب تتخلله مفردات اللغة . وأبو علي يروي الكثير عن شيخه ابن دريد فيما يتصل بالأدب والأخبار والأشعار وفي جملة ذلك الألفاظ وشرحها ..

أما في كتاب البارع فالأمر في نظر أبي علي مختلف . فالبارع معجم لغوي ينتظر منه أن يكون حجة . ولكن ألم يكن ابن دريد متعمداً بثقة أبي علي واجلاله بما معنى أحجامه عن الأخذ بأقواله في البارع إلا في أحوال قليلة ؟

لا شك أن أبي علي في توخيه الصحة اعتمد أول ما اعتمد على الخليل وأبي زيد والأصمعي وابن السكيت وهم الأعلام الأوائل . أما ابن دريد وابن الأنباري ومعاصروهما فهم متاخرون عن تلك الطبقة ، والعمدة في رواية اللغة

وجمعها للتقدم . ولكن العامل الأهم كما يرى الدكتور نصار (٢١) « ان ابن دريد لقى معارضة كثيرة من اللغويين ، وخاصة فيما نسبه الى اليمن من لغات . ويبدو أن مؤلفنا أثر السلامة ، فلم يستقر منه كثيراً ، على الرغم من أنه أستاذه . حتى انه لا يظهر اسمه الا في الصفحة الرابعة والثلاثين ، ثم في فترات متباينة » يؤيد ذلك قول السيوطي حول ابن دريد (٢٢) :

« وقد أخذه أبو علي الفارسي النحوي وأبو علي البغدادي القالي » .
ويبدو أن أبي علي قد اضطر إلى كتب مشاعره الطيبة تجاه شيخه امعاناً في الدقة متوكلاً للضييق خشية على معجمه من النقد والتجريح فأثر السلامة واتخذ العيطة والعذر في موضوع قد يثير الجدل .

ولا شك أن منهج أبي علي هذا في البحث قد عاد على معجمه بالفضل . فقد اعترف الدارسون لكتاب البارع بميزة أساسية كان أبو علي نفسه شديد العرص عليها ، وهي الصحة . وما قاله السيوطي بصدد ذلك (٢٣) « وأصل كتاب وضع في اللغة على العروض بارع أبي علي البغدادي ، وموعيده ابن التيانى » .

● ظواهر أدبية :

على أن شخصية المرء لا تتجزأ ولا بدلياً اسمه أن تنطبع على أقواله وسلوكيه وبرغم جنوحه أحياناً إلى اصطدام مناهج خاصة تقتضيها طبيعة البحث ومناحي الفكر .

فأبو علي أديب - لغوياً - راوياً - أخبارياً . وقد يطغى جانب على جانب آخر في بعض كتبه فيكون الأدب خلاله أظهر كما في كتاب الأمالي أو تكون اللغة في بعض كتبه الأخرى أبرز كما في كتاب البارع . ولكن الملامح العامة تأبى إلا أن تطل في مجال .

فالطبيعة المعجمية كثيراً ما تتجلى في مقاطع كتاب الأمالي من خلال استطرادات كثيرة يبدو خلالها المؤلف متبعاً لنحواد اللغة . وكذلك شأن أبي علي في كتاب البارع حيث تبرز من خلاله أيضاً جوانب أدبية استطرد إليها المؤلف أو قادته إليها المادة اللغوية ، كان يقول في بعض صفحات البارع (٢٤) :

« قال ابن الأعرابي وغيره : نزل المخبل السعدي ، وهو في بعض أسفاره على ابنة الزيرقان بن بدر ، وقد كان يهاجى أباها فعرفته ولم يعرفها . فاتته بفسول ، ففسل رأسه ، وأحسنت قراراً وزودته عند الرحالة . فقال لها : من أنت؟ فقالت : ما تريده إلى اسمى؟ قال : أريد أن أمدحك ، فما رأيت امرأة من العرب أكرم منك . قالت : اسمى رهو . قال : تالله ما رأيت امرأة شريفة سميت بهذا الاسم غيرك . قالت : أنت سميتني به .

قال : وكيف ذلك ؟ قالت : أنا خليدة بنت الزيرقان . وقد كان هجاها في شعره فسماها رهوا ، وذلك قوله :

فانكعهم رهوا كان عجانها مشق اهاب اوسع السلغ ناجله

فجعل على نفسه ألا يهجوها ولا يهجو أباها أبداً .
وأنشا يقول :

لقد زل رأي في خليدة زلة
 ساعتب قومي بعدها فاتوب
 وأشهد ، والمستغفر الله ابني
 كذبت عليها والهجاء كذوب

ومثل هذا المنحى لدى أبي علي مألفه أيضاً يغلب على المعاجم حتى ذلك العصر بل ويمتد إلى ما بعده في القرن الخامس الهجري إلى أن تبرأ من ذلك بعدها وتندو ذات طبيعة معجمية خاصة .

ومجمل القول أن المتصفح لمعجم البارع يدرك بيسر أنه أمام عالم دؤوب ، كثير التتبع لأقوال اللغويين ، شديد التقسي للفاظ العربية ، واسع الإطلاع على معارف السلف . وهذه سمة تميز معجم البارع من المعاجم التي سبقته، وتضع آبا علي القالي في مصاف أعلام اللغة المعروفة بالضبط والاتقان . لقد كان صاحب البارع بالغ العرص على أمانة النقل ، وهذا يدل على تواضع علمي جم ينأى بصاحبه عن الادعاء ، فيعزز الفضل لأهله وينسب القول لذويه . وهذا ما جعل من بارع أبي علي معيجاً أصيلاً موثقاً وواحداً من أبرز المعاجم الرائدة في العربية .

الحواشي :

- ١٧- المزهر ١ : ٤٥ ، والمجم المعربي ٢٨٧ لحسين نصار .
- ١٨- المجم المعربي ٢٨٧ لحسين نصار .
- ١٩- المهرست ٣٠٥ ، لابن خير .
- ٢٠- آناء الروا ١ : ٢٠٩ القطبى .
- ٢١- ذهب الدكتور حسين نصار في كتابه «المجم المعربي» إلى استنتاج قوله أن ترتيب البارع كان على هذا الترتيب : هـ عـ حـ قـ لـ فـ شـ لـ دـ نـ طـ دـ صـ زـ سـ ظـ ذـ ثـ فـ بـ مـ وـ اـ يـ .
- ٢٢- انظر : المجم المعربي ، دـ. حسين نصار ٢٩٠ .
- ٢٣- المهرست ٣٥٤ لابن خير .
- ٢٤- المهرست ٣٥٠ لابن خير .
- ٢٥- المجم المعربي ، دـ. حسين نصار ٢٩٣ .
- ٢٦- انظر المجم المعربي ، دـ. حسين نصار ٥٩٧ .
- ٢٧- انظر : المجم المعربي ، دـ. حسين نصار ٣٠٢ .
- ٢٨- انظر المجم المعربي ، دـ. حسين نصار - ٣٠٢ - ٣٠٣ .
- ٢٩- المجم المعربي ، دـ. حسين نصار ٢٩٨ .
- ٣٠- مجلة *Islamica* بقلم Krenkow .
- ٣١- المجم المعربي .
- ٣٢- المزهر ١ : ٤٥ .
- ٣٣- المزهر ١ : ٤٥ .
- ٣٤- انظر النص في كتاب المجم المعربي ، دـ. حسين نصار .
- ٣٥- وقد استمد من مجم البارع الصور .
- ١- المهرست ٣٩٥ لابن خير .
- ٢- المهرست ٣٩٨ ، ٣٢٨ ، ٣٢٨ ، ٣٢٨ لابن خير .
- ٣- تاريخ الأدب العربي ، الترجمة العربية ٢ : ٤٧٧ .
- ٤- نشر هذا القسم من «البارع» هاشم الطحان سنة ١٩٧٥ .
- ٥- انظر المقدمة الإنكليزية لمجم البارع من ١ - ٢ بقلم فلتسون .
- ٦- مجم الأدب ، ٧ : ٣٩ . وقد وهم جرجس زيدان في كتابه «تاريخ أدب اللغة العربية حين قال ابن كتاب البارع» في نحو ٥٠٠ ودقة أي الف صفحة . ولم يفطن الدكتور شوقي ضيف - الذي راجع كتاب زيدان وعلق عليه - إلى هذه الخطأ .
- ٧- المهرست ٣٥٤ ، لابن خير .
- ٨- المهرست ٣٥٥ ، لابن خير .
- ٩- المهرست ، لابن خير ٣٥٤ .
- ١٠- الكلمة ، لابن الإبار ١ : ١٠٦ .
- ١١- جلوة المقتبس ١٥٦ للحصيبي .
- ١٢- رسائل ابن حزم الاندلسي ، دـ. احسان عباس .
- ١٣- انظر مجم الأدب ، ٧ : ٢٩ ليالوت .
- ١٤- انظر المهرست ٣٥٤ ، لابن خير .
- ١٥- انظر مجم الأدب ، ٧ : ٢٩ ليالوت .
- ١٦- ابن سيده ، هو أبو الحسن ، علي بن اسماعيل بن سيده ، كان ضريراً . والكت معجمه بين عامي ٤٠٨ - ٤٣٢ هـ . ولد سنة ٣٩٨ وتوفي سنة ٤٥٨ هـ .



اللسان العربي المبين

د. جعفر دك الباب

تعتبر هذه المقالة الثالثة في سلسلة مقالاتي التي تفضلت هيئة تحرير «التراث العربي» بالموافقة على نشرها . ويمكن تسمية السلسلة (التراث اللساني العربي في ضوء اللسانيات الحديثة) . كنت قد بدأت هذا الاتجاه في البحث عام ١٩٦٨ حين شرعت بتحضير رسالة الدكتوراه في جامعة موسكو في اختصاص اللسانيات التاريخية والمقارنة . وفي رسالتي التي كتبتها بالروسية دافعت عنها عام ١٩٧٣ ، عرضت نظرية الامام الجرجاني اللغوية التي تضمنها كتاب « دلائل الاعجاز في علم المعاني » وقارنتها بالنظريات اللسانية الحديثة(١) ، وطالبت بأن تحتل نظرية الجرجاني عن جدارة موقعاً بارزاً في اللسانيات الحديثة . وتابعت السير في اتجاه دراسة التراث اللساني العربي في ضوء اللسانيات الحديثة خلال فترة تدريسي في الدراسات العليا في جامعة دمشق ، فجددت الملامح العامة لاتجاه مدرسة أبي علي الفارسي اللغوية الذي بلوره ابن جني في « الخصائص » والامام الجرجاني في « دلائل الاعجاز في علم المعاني » في نظريتين متناظرتين (٢) .

كانت المقالة الأولى في هذه السلسلة بعنوان « اعجاز القرآن وترجمته » (٣) . عرضت فيها – انطلاقاً من نظرية الامام الجرجاني اللغوية – رأي الجرجاني في اعجاز القرآن الكريم . وبينت أنه يقول بضرورة عدم التمييز بين معانٍ أصلية ومعانٍ ثانوية للقرآن، لأن القرآن معجز في جميع مواضعه . وأشارت إلى أن الجرجاني يؤكد ضرورة الربط بين النحو والبلاغة ، لأن فصل البلاغة عن النحو يؤدي إلى القول إن القرآن الكريم معجز فقط في بعض مواضعه . وقررت في نهاية المقالة أن الترجمة الجيدة للقرآن الكريم يجب أن تكون للمعاني وأن تنطلق من فهم الخصائص البنوية للغة التي تتم الترجمة منها ولغة التي يترجم إليها .

وكانت المقالة الثانية في هذه السلسلة بعنوان «**الخصائص البنوية للفعل والاسم في العربية**»^(٤) . عرضت فيها تميز مفهوم (الكلمة) في علم اللغة العربية عن مفهوم (الكلمة) في علم اللغة الأوربي ، نتيجة لاشتمال النظام اللغوي للعربية على طريقة اندماج (أو اتصال) الكلمات . كما بينت خصائص بنية الفعل والاسم في اللسان العربي، وحددت في ضوء تلك الخصائص انباط التراكيب في العربية . وقد تطرقت بصدر ذلك إلى العوامل في النحو ، وأشارت إلى المنهج البنوي الوظيفي للأمام البرجاني في الدراسة التحورية ، ولخصت نظرته الوظيفية إلى الأعراب .

وفي هذه المقالة الثالثة من السلسلة والتي تحمل عنوان «**اللسان العربي المبين**» أطرح السؤال التالي : هل تكفي معرفة **الخصائص البنوية للتراكيب في العربية** لفهم معانى القرآن الكريم ؟ للإجابة عن هذا السؤال لا بد من العودة مجدداً إلى البحث في اعجاز القرآن البلاجي ، وتحديد مزايا اللغة التي أنزل القرآن بها فجعلت جميع العرب يقررون بأنه في أعلى درجة من البيان وبأن لغته قمة في الفصاحة والبلاغة .

آ) نص القرآن الكريم صراحة على أنه (قرآن عربي) في الآيات التالية :

ـ « إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون » / الزخرف ٢ /

ـ « وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً » / الشورى ٧ /

ـ « إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون » / يوسف ٢ /

ـ « وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً وصرّفنا فيه من الوعيد » / طه ١١٣ /

ـ « كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون » / فصلت ٣ /

ـ « قرآناً عربياً غير ذي عوج لعلمهم يتقدون » / الزمر ٢٨ /

ب) ونص صراحة كذلك على أنه (بلسان عربي مبين) في قوله تعالى :

ـ « وانه لتنزيل رب العالمين ، نزل به الروح الأمين ، على قلبك لتكون من المتدرين ، بلسان عربي مبين » / الشعراء ١٩٢ - ١٩٥ /

ج) كما نص على أنه (بلسان النبي الكريم) في قوله تعالى :

ـ « فانما يسرناه بلسانك لعلمهم يتذكرون » / الدخان ٥٨ /

د) ونص على أن (لسان الكتاب عربي) في قوله تعالى :

ـ « ... وهذا كتاب مصدق لساناً عربياً ... » / الأحقاف ١٢ /

ه) كما نص في موضع آخر على أنه (لسان عربي مبين) في قوله تعالى :

ـ « ... وهذا لسان عربي مبين ... » / النحل ١٠٣ /

ان النص الصريح على أن (القرآن عربي) وعلى أنه (بلسان عربي مبين) يوجب علينا أن نحدد أولاً المقصود بعبارة (قرآن عربي) ، ثم نحدد ما هو (اللسان العربي المبين) .

أولاً - القرآن عربي .

نفهم من وصف القرآن بأنه (عربي) أنه أنزل بلسان العرب . لذا فإن تحديد المقصود بعبارة (قرآن عربي) يحيل إلى البحث في تحديد : (من هم العرب ؟) و (ما هي العربية ؟) .

صنفت اللسانيات المقارنة اللغات في أسر بحسب قربتها . وصنفت اللغة العربية في أسرة اللغات السامية . ويعمد بعض العلماء إلى توحيد اللغات السامية والعامية في أسرة واحدة يسمونها أسرة اللغات السامية - العامية . لم يتم تاريخياً إثبات وجود اللغة - الأصل أو الأم لكل أسرة ، بل تم الاكتفاء بفرض وجود اللغة - الأصل ووصف صفاتها العامة المستنبطة من التشابه بين اللغات التي تدخل في كل أسرة لغوية^(٥) .

ثم اعتمد المؤرخون فرضية اللغة - الأصل وفرضوا بدورهم وجود شعب تكلم بها . وعليه فإن فرض وجود لغة سامية - أصل استوجب وبالتالي فرض وجود الشعب السامي - الأصل الذي تكلم تلك اللغة . ولكن أين موطن ذلك الشعب السامي ؟ وهل تشكل السامية جنساً متميزاً ؟ يقول الدكتور فيليب حتى حول موطن الجنس السامي - العامي مايلي : « وهذا يجعل افريقية الموطن المرجع للجنس السامي العالمي ، والجزءية العربية المهد للشعب السامي والمركز الذي تفرعوا منه . أما الهلال الخصيب فهو مربع العضارة السامية »^(٦) . ويشير الدكتور جواد علي إلى أن السامية ليست عرقاً فيقول : « السامية ليست رساً بالمعنى المفهوم من الرس عند علماء الأحياء ، أي جنس له خصائص جسمية وملامح خاصة تميزه عن الأجناس البشرية الأخرى . فين الساميين تمايز وتباين في الملامح وفي الملامس الفارقة يجعل اطلاق (الرس) عليهم بالمعنى العلمي الحديث المفهوم في علم الأجناس أو الفروع العلمية الأخرى نوعاً من الاصراف واللغو . كما أنها نرى تبايناً في داخل الشعب الواحد من هذه الشعوب السامية في الملامح والمظاهر الجسمية »^(٧) .

وفي العرب والمربي يقول الدكتور جواد علي : « وترى علماء العربية حيارى في تعين أول من نطق بالعربية . في بينما يذهبون إلى أن (يعرب) كان أول من أعرب في لسانه وتتكلم بهذا اللسان العربي فعرف هذا اللسان لذلك باللسان العربي ، تراهم يجعلون العربية لسان أهل الجنة ولسان آدم أي أنهم يرجون عهده إلى مبدأ الخلقة قبل خلق (يعرب) بالطبع بزمان طويل . ثم تراهم يقولون : أول من تكلم بالعربية ونبي لسان أبيه اسماعيل ، وقد ألمّه اسماعيل هذا اللسان العربي الهاما ، وكان أول من فتق لسانه بالعربية المبينة وهو ابن أربع عشرة سنة . واسماعيل هو جد العرب المستعربة على حد قولهم ٠٠٠ »^(٨) .

ويذكر الدكتور جواد علي أن الرواة وأهل الأخبار اتفقوا أو كادوا يتفقون على تقسيم العرب من حيث القيم إلى ملقيات : عرب بائدة وعرب عاربة وعرب مستعربة . واتفقوا أو كادوا يتفقون على تقسيم العرب من حيث النسب إلى قسمين : قحطانية منازلهم الأولى في اليمن ، وعدنانية منازلهم الأولى في العجاز . واتفقوا أو كادوا يتفقون على أن القحطانيين هم عرب منذ خلقهم الله وعلى هذا النوع من العربية التي تفهمها ويُفهّمها من يسمع هذه الكلمة . فهم الأصل والعدنانية الفرع ، منهم أخذوا العربية ويلسانهم تكلم أبناء اسماعيل بعد هجرتهم إلى العجاز . وقد شرح الله صدر جدهم اسماعيل فتكلم بالعربية ، بعد أن كان يتكلّم بلغة أبيه التي كانت الارمية أو الكلدانية أو البرانية على بعض الأقوال^(١) .

وحول تقسيم اللغة العربية إلى شعالية وجنبوية يكتب الدكتور جواد علي : « وقد اصطلح المستشرقون على رجع اللغات التي ظهرت في جزيرة العرب إلى أصلين : أصل شمالي يقال للغات التي تعود إلى اللغات أو اللغة العربية الشعالية ، وأصل جنوبى يقال للغات التي ترجع إلى اللغات أو اللغة العربية الجنوبية . وهذا التقسيم التقليدي للهجات العرب إنما خططه ببال المستشرقين من النظرية العربية الإسلامية التي ترجع العرب إلى أصلين : أصل عدناني وأصل قحطاني . ونظراً إلى عنورهم على كتابات عربية جنوبية تختلف في لفتها وفي خطها عن العربية القرآنية ، رسم في أذهانهم هذا التقسيم وقسموا اللغات في المرب إلى مجموعتين لسهولة البحث حين النظر في اللغات والهجات »^(٢) .

قال المستشرقون ان العربية الشعالية والعربيّة الجنوبية تدخلان في شعبة اللغات السامية الجنوبية . وادعى بعض المستشرقين أن العربية الجنوبية أقرب إلى العبرية . ولعل السبب في ذلك الادعاء يعود إلى أن المستشرقين الأوائل كانوا – حين يحللون النقوش العربية الجنوبية – يكتبوها أولاً بالعرف العبرية ثم يترجمونها إلى لغاتها . وأشار الأكاديمي كراتشكوفسكي إلى أن من الأفضل كتابتها بالعرف العربية الشعالية لأنها أكثر ملاءمة من العروف العبرية لخصائص البنية اللغوية للغربية الجنوبية .

أما الدكتور فيليب حتى فيقول : « يجب علينا أن نفرق بين عرب الجنوب وعرب الشمال الذين يشملون أهل نجد في أواسط الجزيرة . وكما أن سطح الجزيرة ينقسم إلى مناطقين شعالية وجنوبية تفصل بينهما صحراء غير مطرقة ، كذلك ينقسم سكانها إلى جماعتين تتميز الواحدة عن الأخرى . وعرب الشمال في الغالب من البدو ويعيشون في بيوت من الشمر في نجد والعجاز ، أما عرب الجنوب فاكتثرون من العضر يقطنون اليمن وحضرموت وما جاورها من السواحل . ولغة الشمال هي لغة القرآن أي اللغة العربية المروفة ، أما أهل الجنوب فلقد كان لهم لغة سامية قديمة – لغة سبا وحمير – وهي تمت إلى اللغة العبشية بصلة »^(٣) .

هذا وقد عمد بعض اللغويين العرب إلى التأكيد أن لغات اليمن القديمة مستقلة تمام الاستقلال عن اللغة العربية وتؤلف معها ومع اللغات العبشية السامية شعب لغوية واحدة هي الشعية السامية الجنوبية^(٤) . في حين عمد لغويون آخرون إلى دفع تلك الشبهة

وأكروا أن لم يكن في جزيرة العرب ألسنان عربية واحد تكلمه أهل الشمال وأهل الجنوب على حد سواء ، وان الاختلاف بين لهجاته لم يكن أوسع مما تجيئه قوانين اللغة بين لهجات اللسان الواحد (١٣) .

من المروف أن اللغة العربية (الشمالية) لم تبدأ في الظهور كتابياً إلا كآخر لغة سامية على الإطلاق . وعلى الرغم من ذلك يؤكد علماء الساميات أنه لا يمكن الاستغناء عن العربية لدى كل دراسة لغوية مقارنة للساميات ، وأنها ضرورية لتحديد موايا اللغة السامية الأم التي يفرض وجودها نظرياً . إن المنهج المقارن في دراسة اللغات لا يستطيع أن يكشف الظروف التي ادت إلى تتمتع العربية بجملة من الخصائص يجعل معرفة العربية ضرورية ولا غنى عنها لتحديد صفات اللغة السامية الأم . أما المنهج المقارن التاريخي فينظر إلى اللغة الأم أو الأصل على أنها لغة حقيقة كانت موجودة تاريخياً ، ولكن ليس بالامكان إعادة بنائها كلياً ويمكن فقط إعادة بناء الخصائص الأساسية لنظامها الصوتي والقواعدي ولمفرادتها . ويعني هذا أن المنهج المقارن التاريخي لا يستطيع كذلك أن يشرح الظروف التي جعلت العربية تتمتع بخصائص بنوية مميزة .

انتا ترى أن هذا هو السبب في الارتباك الذي يعني منه العرب في العصر العاضر . فيبعد بعض الباحثين العرب إلى التأكيد أن اللغة العربية أقدم اللغات السامية على الإطلاق (١٤) . ويعد آخرهم إلى رفض مصطلح (اللغات السامية) ويدعون إلى تصحيح تلك التسمية الخطأة التي تستبعن اعتبارات ثقافية وسياسية واقليمية يمكن أن تستغلها الصهيونية ، ويقترونون اطلاق تسمية (اللغات العربية القديمة) أو (اللغات الأعربية) بدلاً منها (١٥) .

انتا تدعوا إلى التخفيف من الاندفاع وراء المنهج المقارن التاريخي في دراسة اللغات لأنك عاجز عن إعادة بناء اللغة – الأصل كلياً ، ولا يمكن وبالتالي من إعادة بناء اللغة السامية الأم بشكل كامل . ويعني ذلك انتالن نتمكن بوساطة المنهج المقارن التاريخي من إثبات هل اللغة العربية أقرب اللغات السامية جميعاً من اللغة السامية الأم . فما العمل ؟ !

ان دعوتنا إلى عدم الاندفاع وراء المنهج المقارن التاريخي في دراسة اللغات ليست في الواقع سوى خطوة تمهدية وضرورية للدعوة إلى اعتماد منهج تاريخي علمي . وكانت قد أشرت أعلاه إلى اتجاه مدرسة أبي علي الفارسي اللغوية الذي يلوره ابن جني في (الخصوص) والأمام البرجاني في (دلائل الاعجاز في علم المعاني) في نظريتين متتامتين . وأضيف هنا أنني استببطت منهجاً تاريخياً علمياً في الدراسة اللغوية من التناقض بين نظرية ابن جني والبرجاني .

ويقضي المنهج التاريخي العلمي بالنظر إلى اللغة على أنها ظاهرة اجتماعية ترتبط بالتفكير منذ نشأتها ، وتزول نظاماً متعدد المستويات في حركة مستمرة . لذا يجب أن يدرس النظم اللغوي في وضعه الراهن (المترافق) وفي تطوره في آن واحد . ان استخدام المنهج التاريخي العلمي لدى دراسة تاريخ اللغة يجب قبل كل شيء ضرورة الاستناد إلى

مادة لغوية للغات موجودة الآن فملا أو ثبت بالشاهد أنها كانت موجودة ، لا مفروضة الوجود فقط . ويرى المنهج التاريخي العلمي أن مادة أي لغة طبيعية معروفة هي أفضل الشواهد التاريخية ودليل علمي هام . لذا فإننا نرفض القول بوجود الشعب السامي ، إذا كان ذلك القول يستند فقط إلى فرض وجود لغة سامية - أم ، كما ندعوه إلى دراسة لغة القرآن الكريم متسلعين بالمنهج التاريخي العلمي لمدرسة أبي علي الفارسي اللغوية .

تميزت شبه جزيرة العرب باشتغالها على مناطق جغرافية مختلفة تتوسطها الصحراوة . وقد ساعدت طبيعة الأرض العربية على احتفاظ الحياة الاجتماعية العربية بسمات قبلية في كثير من جوانبها بالرغم من وجود نمط حياة الاستقرار التي عرفت الاشتغال بالزراعة وال عمران في الجنوب (في اليمن) وفي المناطق الساحلية أو القريبة من الساحل التي عرفت الحياة المدنية والاشتغال بالتجارة . ولم تكن المجتمعات العربية ذات درجة واحدة من التطور الاجتماعي ، بل كانت متفاوتة بنسبية عوامل مختلفة . وقد انعكس ذلك التفاوت في درجات التطور الاجتماعي علىوضع اللغويم للمربي . فكانت اللغة العربية - والحالة هذه - بدرجات متباعدة من التطور حسب القبائل والمناطق .

يشير الدكتور جواد علي إلى أن « كل لغات العرب هي لغات عربية وإن اختلفت وتبينت وما اللغة التي نزل بها القرآن الكريم إلا لغة واحدة من تلك اللغات ، ميزت من غيرها ، واكتسبت شرف التقديم والتقدير بفضل الإسلام وبفضل نزول الكتاب بها فصارت (اللغة العربية الفصحى) ولغة العرب أجمعين . وحكمتنا هذا ينطبق على النبط أيضاً وعلى من كان على شاكلتهم ، وإن عدم علماء النسب والتاريخ واللغة والأخبار من غير العرب وأبعدوهم عن العرب والمغاربة» (١٦)

لا بد هنا من التنويه بأن لفظة (لغة) كانت تستعمل بمعنى (لهجة) ، فيقال لغات قريش وهذيل وثقيف . . . ويقصد بذلك لهجاتها . واني أرى أن لغة القرآن الكريم ليست واحدة من لغات (لهجات) العرب ، لأن وصف القرآن في التنزيل بأنه (عربي) يعني أنه أنزل بلسان جميع العرب ، وإن لغة القرآن الكريم قد عكست بالضرورة مراحل متفاوتة من التطور اللغويم للغربية . ويريد ما ذهبنا إليه أن القرآن ، حين نص صراحة على أنه (بلسان عربي مبين) و (لسان عربي) . استخدم لفظة (لسان) بدلاً من (لغة) للتاكيد أن لغته ليست واحدة من لغات (لهجات) العرب ، بل هي لسان جميع العرب . فما هو اللسان العربي ؟

ثانياً - اللسان العربي .

لم يقر جميع العرب بأن لغة القرآن الكريم أعلى درجة من البيان ، ولم يعتبروها قمة في الفصاححة والبلاغة ، الا لأنها اللسان العربي الواحد لجميع العرب . ومن الطبيعي أن يشتمل هذا اللسان العربي الواحد على أشكال متنوعة للقراءة ، كانت تعكس في الأصل أوجه التغاير بين اللهجات (اللغات) العربية من حيث اللفظ أو المعنى . وقد ورد في الحديث الشريف (أنزل القرآن على سبعة أحرف) . وسرد أبو شامة المقدسي في « كتاب المرشد » الجizz إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز» (١٧) جميع الروايات الصحيحة لهذا الحديث . من

الروايات الصحيحة « أقراني جبريل عليه السلام على حرف واحد فراجعته ، فلم أزل أستزدبه ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف » . ومنها « إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسر منه » .

ونقل أبو شامة قول ابن العربي في كتاب شرح الموطأ : « ولم تتعين هذه السبعة بمن النبي ص ، ولا يجتمع من الصعوبة ، وقد اختلفت فيها الأقوال ، فقال ابن عباس : اللئات سبع والسموات سبع والأرضون سبع ، وعدد السبطات ، وكان معناه أنه نزل بلغة العرب كلها » ^(١٨) . وأورد السيوطي في « الاتقان في علوم القرآن » ^(١٩) الأقوال المختلفة في معنى هذا العددي . وأشار إلى أنها بلغت أربعين قولا . وذكر الأستاذ مناع القطان في كتابه « مباحث في علوم القرآن » ^(٢٠) أن أكثر العلماء ذهبوا إلى أن المراد بالأحرف السبعة سبع لغات (أي لهجات) من لغات العرب في المعنى الواحد .

إننا نرفض التفسير الذي يرى أن معنى (انزال القرآن على سبعة أحرف) هو أن القرآن أنزل بسبعين لغات مع اشتراط أن يكون ذلك في المعنى الواحد ، لأن هذا التفسير يؤدي إلى القول بأن القرآن لم ينزل باللسان العربي الذي هو لسان جميع العرب ، ويؤدي ذلك وبالتالي إلى القول بأن القرآن ليس عربيا (أي ليس لجميع العرب) ، بل هو قرآن لسبعين قبائل فقط من العرب .

أورد السيوطي القول الخامس في معنى الأحرف السبعة وهو التالي : « إن المراد بها الأوجه التي يقع بها التغاير ذكره ابن قتيبة قال : فأولها ما يتغير حركته ولا يزول منها ولا صورته مثل (ولا يضار كاتب) بالفتح والرفع . وثانيها ما يتغير بالفعل مثل (بعد وباعد) بل يفظ الطلب والماضي . وثالثها ما يتغير باللفظ مثل (تنشرها وتنشرها) . ورابعها ما يتغير بابدال حرف قريب المخرج مثل (طلع منضود ، وطلع) . وخامسها ما يتغير بالتقديم والتاخر مثل (وجاءت سكرة الموت بالحق ، وسكرة الحق بالموت) . وسادسها ما يتغير بزيادة أو نقصان مثل (والذكر والأشي ، وما خلق الذكر والأشي) . وسابعها ما يتغير بابدال كلمة بأخرى مثل (كالمعنى المنشوش ، وكالمصروف المنقوش) . وتعقب هذا قاسم بن ثابت بأن الرخصة وقت وأكثراهم يومئذ لا يكتب ولا يعرف الرسم وإنما كانوا يعرفون العروض ومخارجها . وأجيب بأنه لا يلزم من ذلك توهين ما قاله ابن قتيبة لاحتلال أن يكون الانحراف المذكور في ذلك وقع اتفاقا وإنما اطلع عليه بالاستقراء » ^(٢١) .

يظهر من كلام السيوطي أنه يؤيد رأي ابن قتيبة الذي يرى أن المراد بالأحرف السبعة سبعة أوجه يقع بها التغاير . وكان الإمام السكاكي قد وصف في « مفتاح العلوم » قول ابن قتيبة بهذا الصدد بأنه (أقرب الأقوال إلى الصواب) .

وأكد السكاكي أن المراد بسبعة الأحرف سبعة أنواع من الاعتبار متفرقة في القرآن ترد إلى اللفظ والمعنى دون صورة الكتابة ، لأن النبي عليه السلام كان أمياً ما عرف الكتابة ولا صور الكلم .

صنف السكاكى الانواع السبعة التي تقع فيها أوجه التغاير^(٢٢) في ثلاث مجموعات:

أ - المجموعة الأولى : اثبات كلمة (لفظة) واستقاطها . وتشتمل على محتوى :

١- **الحالة الأولى : لا يتفاوت المعنى** . مثل قراءة (وما عملت أيديهم) في موضع (وما عملته) . فالتناير يظهر هنا في اثبات لفظ الضمير الماند (الهماء) وفي استطاعه في قوله تعالى : « لياكلو امن شمره وما عملته أيديهم أفلأ يشكرون » / يس ، ٣٥ .

٢- **الحالة الثانية** : يتفاوت المعنى ، مثل زيادة (من نفسي) في قراءة قوله تعالى : « ان الساعة آتية اكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تستحق » / طه ، ١٥ / ، كما في قراءة بعضهم (ان الساعة آتية اكاد أخفيها من نفسي) .

ب - المجموعة الثانية : تغيير الكلمة (اللفظة) نفسها . وتشتمل على ثلاثة حالات :

١- **الحالة الأولى : تغير اللقطتان والمعنى واحد :** مثل قراءة (البُخْل) و (البَخْل) في قوله تعالى : « ويامرون الناس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله » / النساء ، ٣٧ / ، وقوله تعالى : « ويامرون الناس بالبخل ومن يتول فإن الله هو الغني الحميد » / العدد ، ٤٢ / . ومثل قراءة (زقية) في موضع (صيحة) في قوله تعالى : « ان كانت إلا صيحة واحدة فإذا هم خامدون » / يس ، ٢٩ / .

١- **الحالة الثانية** : تغير اللفظان ويتضاد المعنى . مثل قراءة (أخفيها) بمعنى أكتمها و (أخفيها) بمعنى أظهرها في قوله تعالى : « ان الساعة آتية أكاد أخفيها » / ط٤ ، ١٥ .

٢- **الحالة الثالثة :** تغير اللقطتان ويختلف المعنى . مثل قراءة (المسوف) في موضع (المهن) في قوله تعالى : « و تكون الجبال كالهن المنقوش » / القارعة ، ٥ / ومثل قراءة (طلخ) في موضع (طلح) في قوله تعالى : (و طلخ منضود) / الواقعية ، ٢٩ /

جـ - المجموعة الثالثة: أمر عارض للغظ . وتشتمل على حالتين :

١- **الحالة الأولى: الموضع** . مثل قراءة (سكره الحق بالموت) في موضع (سكره الموت بالحق) في قوله تعالى : « وجاءت سكره الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد » **ق ، ١٩ / .**

٢- **الحالة الثانية : الاعراب** . مثل قراءة (أطهر) و (أطهر) في قوله تعالى : « قال يا قوم هؤلاء بناتي من أطهر لكم فانتقوا الله ۝ ۝ ۝ » / هود ، ٧٨ /

انني أرى أن الإمام السكاكي قد تفسيرًا علميًّا يحل مشكلة (إزالة القرآن على سبعة أحرف) حين أكد أن المراد بسبعة الأحرف سبعة أنواع من الاعتبار متفرقة في القرآن

ترد الى اللفظ والمعنى دون صورة الكتابة ، لأنه اعتمد المنهج العلمي لمدرسة أبي علي الفارسي اللغوية . وبفضل ذلك المنهج استطاع تحديد الأ纽اء السبعة التي تقع فيها أوجه التغاير على الشكل التالي :

- ١ - اثبات لفظة واسقاطها دون أن يتفاوت المعنى .
- ٢ - اثبات لفظة واسقاطها مع تفاوت المعنى .
- ٣ - تغيير اللفظتين والمعنى واحد .
- ٤ - تغيير اللفظتين والمعنى متضاد .
- ٥ - تغيير اللفظتين والمعنى مختلف .
- ٦ - تقديم لفظة وتأخير أخرى .
- ٧ - تغيير الوصف الاعرابي للفظة .

وأرى أن هذا التفسير العلمي الذي قدمه السكاكي لمعنى الأحرف السبعة صحيح من الناحيتين اللسانية والتاريخية .

فمن الناحية اللسانية ، كان اللسان العربي الواحد لجميع العرب يشتمل في لهجاته (لغاته) المختلفة على أوجه تغاير في اللفظ قد تؤدي الى تغاير في المعنى . ولدى جانب وجود اختلاف بين لهجات (لغات) اللسان العربي في طريقة لفظ الكلمات المفردة ، كانت توجد بينها أوجه اختلاف في التراكيب تتركز في الأمور التالية :

- ١ - اثبات كلمة واسقاطها .
- ٢ - تغيير الكلمة نفسها .
- ٣ - تغيير ترتيب الكلمات .
- ٤ - تغيير أوجه الاعراب .

وهذا أمر طبيعي تقره قوانين اللسانيات العامة الحديثة .

ومن الناحية التاريخية ، كان العرب المسلمين يقرؤون القرآن على سبعة أحرف كما عليهم الرسول الكريم . واستمر الحال كذلك في عهد أبي بكر وعمر . ثم اقتضت الظروف الموضوعية في عهد الخليفة عثمان ثبيت نص واحد مكتوب للقرآن الكريم . فقام عثمان بجمع القرآن في المصحف الذي عرف باسمه (مصحف عثمان) .

كتب السيوطي عن جمع عثمان للقرآن ما يلي : « اختلف هل المصاحف العثمانية مشتملة على جميع الأحرف السبعة . فذهب جماعة من الفقهاء والقراء والمتكلمين الى غير ذلك ، وبنوا عليه أنه لا يجوز على الأئمة أن تهمل نقل شيء منها . وقد أجمع المسحابة على نقل المصاحف العثمانية من المصحف التي كتبها أبو بكر وأجمعوا على ترك ما سوى ذلك . وذهب العلماء من السلف والخلف وأئمة المسلمين الى أنها مشتملة على

ما يعتمله رسمها من الأحرف السبعة فقط جامدة للعرضة الأخيرة التي عرضها النبي عليه السلام على جبريل متضمنة لها لم تترك حرف منها . قال ابن الجوزي وهذا هو الذي يظهر صوابه . ويعجب عن الأول بما ذكره ابن جرير أن القراءة على الأحرف السبعة لم تكن واجبة على الأمة وإنما كان جائزًا لهم ومرخصاً لهم فيه ، فلما رأى الصحابة أن الأمة تفترق وتختلف إذا لم يجتمعوا على حرف واحد اجتمعوا على ذلك اجماعاً شائعاً وهم معصومون من الضلالة ولم يكن في ذلك ترك واجب ولا فعل حرام» (٢٣)

ان استخدام المنهج التاريخي العلمي لمدرسة أبي علي الفارسي اللغوية – لدى دراسة لغة القرآن الكريم التي دونها مصحف عثمان في صورة من الكتابة واحدة – يؤكد أن جمع عثمان للقرآن الكريم لم يكن على حرف واحد . ولما كانت الكتابة العربية في عهد عثمان لا تعرف الأعجمان والشكل ، فقد استقر العرب والمسلمون في قراءة القرآن وفق ما تسمع به الاحتمالات الممكنة للنص القرآني المكتوب من الأحرف السبعة .

وقد أفرد أبو شامة المقدسي في « المرشد الوجيز » فصلاً (٢٤) لمناقشة هذه المسالة . فذكر أن القاضي أبي يكير يميل إلى أن المجموع في المصحف هو جميع الأحرف السبعة ، بينما يرى الطبراني والأكثر من من يده أنه حرف منها . ونقل قول أبي الباس أحمد بن عمار المقرئ في « شرح الهدایة » من أن (هذه القراءات التي تقرؤها ، هي بعض العروض السبعة التي نزل عليها القرآن ، استعملت لموافقتها المصحف الذي اجتمعت عليه الأمة وترك ما سواها من العروض السبعة لمخالفته لرسوم خط المصحف) . وعقب أبو شامة على ذلك قائلاً (لأن خط المصحف نفي ما كان يقرأ به من الفاظ الزيادة والنقصان والمرادفة والتقديم والتاخر) .

ويعني ذلك أنه بعد جمع عثمان للقرآن بقيت القراءات مختلفة . إلا أن نطاق اختلافها تقلص إلى حدود الاحتمالات الممكنة فقط لـ *النـص* مصحف عثمان . ثم صنف العلماء المتاخرون في الملة الثالثة للهجرة سبع قراءات على أنها مذاهب أئمة القراءات . وأضاف آخرون إليها ثلاثة قراءات حتى بلغت عشر قراءات . وانني أرى أن القراءات السبع (أو العشر) تعكس في الأصل أوجه التغاير بين اللهجات (اللغات) العربية نتيجة التفاوت في مراحل التطور التاريخي للسان العربي بلهجاته (لغاته) المختلفة .

لقد بيّنا أن (القرآن عربي) لأنه أنزل (ببيان العرب) . واستندنا في ذلك أولاً إلى النص القرآني المريح على أنه (قرآن عربي) وعلى أن (هذا كتاب مصدق لساناً عربياً) واستندنا ثانياً إلى الحديث الشريف (أنزل القرآن على سبعة أحرف) . ونطروح الآن السؤال التالي : ما هو سند أصحاب الرأي السائد القائل بأن (القرآن الكريم أنزل بلغة قريش) ؟

من المعلوم أن الخليفة عثمان رضي الله عنه كلف أربعة نفر ، ثلاثة من قريش (هم عبد الله بن الزبير وعبد الرحمن بن العارث بن هشام وسعيد بن العاص) ورجلان من الأنصار (هو زيد بن ثابت) بنسخ القرآن . وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة : إذا اختلفتم

أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبواه بلسان قريش، فانما نزل بلسانهم . وفي رواية أخرى أنه قال لهم : ما اختلفتم فيه أنتم وزيد بن ثابت فاكتبواه على ما تقولون أنتم ، فإن القرآن أنزل على لسان قريش .

يرى أبو شامة المقدسي أن « معنى قول عثمان (إن القرآن أنزل بلسان قريش) أي معظمه بلسانهم ، فإذا وقع الاختلاف في الكلمة فوضعها على موافقة لسان قريش أولى من لسان غيرهم . أو المراد : نزل في الابتداء بلسانهم ، ثم أبى بعد ذلك أن يقرأ بسبعة أحرف » (٢٥) .

النبي أرى أن قول الخليفة عثمان المشار إليه لا يعدو أن يكون توجيهات ادارية للأعضاء لجنة نسخ القرآن التي شكلها . ولا يجب أن نعمل على محمل قول الصحابي الملزم في الأمور الفقهية ، لأن قول الصحابي يكون ملزماً فقط حين لا يتعارض مع صريح نص القرآن الكريم وصريح نص الحديث الشريف . واستغرب كيف ترد على لسان الصحابي الجليل عثمان عبارة (لسان قريش) بدلاً من (لغة قريش) ، لأنه يوجد لسان عربي واحد مشترك بين جميع العرب وتوجه إلى جانبه لغات (أي لهجات) مختلف القبائل . لهذا ذكر محقق « المرشد الوجيز » أن المقصود من قول عثمان هو التالي : « اذا اختلفتم في رسم كتابتكم فاكتبوا بالرسم الذي يوافق لغة قريش ولهجتها من نحو هنر وغيره ، فإنه نزل بها » (٢٦) .

وهكذا يتبيّن أن القول إن (القرآن أنزل بلغة قريش) لا يمكن قبوله ولا يستند إلى أساس فقهي لمعارضته ما نص عليه القرآن والحديث . وما دام الأمر كذلك ، فما هو السبب في أن الرأي بان (القرآن أنزل بلغة قريش) هو السائد ؟

صحيح أن النبي الكريم من قريش ولغته قريشية ، لكن القرآن الكريم تنزيل من العلي العظيم ، وهو عربي وي Lansan عربى . وقد يطعن بعضهم أن عبارة (بلسانك) في قوله تعالى « فانما يسرناه بلسانك » تقييد (بلسان قريش) لأن لسان النبي قريش . والجواب عليه أن لغة النبي الكريم (أي لوجهه) قريشية ، ولكن لسان العربي الواحد لجميع العرب . وعليه يكون معنى الآية (يسرناه باللسان العربي) ولعل التأكيد أن لغة القرآن قريشية هو أحد التأثيرات الاسرائيلية في التراث العربي الإسلامي ، ويبعد إلى نزع صفة التنزيل عن القرآن الكريم والزعم بأن القرآن هو كلام محمد ، لذا فالقرآن بالضرورة بلغة محمد القرشية .

وبما أن جميع العرب أقروا بان لغة القرآن هي في أعلى درجة من البيان واعتبروها قمة في الفصاحة والبلاغة ، فإن أصحاب الرأي القائل ان (القرآن أنزل بلغة قريش) نادوا بان لغة قريش هي العربية الفصحى ، وأنها بذلك سادت وابتلمت اللغات الأخرى . وبما أن لغة قريش من اللهجات الشمالية ، زعم بعض المستشرقين أن لهجات الشمال كانت في المصور التراثي من ظهور الإسلام ذات سلطان قوي ونفوذ واسع وابتلمت اللهجات الجنوبية واحدة تلو الأخرى . ولكن مؤلام المستشرقين لم يشرحوا الأسباب اللغوية التي جعلت لهجات الشمال تتبع لهجات الجنوب .

ان ذلك ينقلنا الى البحث في تعريف ما هي اللغة العربية الفصحى .

ثالثاً - اللغة العربية الفصحي

اننا ننطلق في تحديد مفهوم الفصاحة والبلاغة من نظرية الامام عبدالقاهر العرجاني التي اشتمل عليها كتابه « دلائل الاعجاز في علم المعاني » (٢٧) ٠

تتضمن نظرية العرجاني للغوية المبادئ التالية :

- ١ - الألفاظ أوعية لمعاني وخدمة لها ، تكون الفصاحة في المعنى ٠
- ٢ - تحدث الفصاحة في الكلم بعد التاليف أي بعد ضم بعضها الى بعض في الجملة ٠ واللغة قد تكون في غاية الفصاحة في موضع ، بينما لا يكون فيها بعینها من الفصاحة قليل أو كثير في مواضع عديدة ٠
- ٣ - معنى الفصاحة في أصل اللغة هو الابانة عن المعنى . وحين توصف الألفاظ المفردة بالفصاحة ، فالمقصود بذلك أنها في اللغة ثابت وفي استعمال الفصحاء أكثر ، أو أنها أجرى على مقاييس اللغة وقوانينها ٠
- ٤ - لا نظم ولا ترتيب للكلام حتى يتعلق بعضها ببعض . ولا بد في النظم من أن تتلاقى معاني الكلمات على الوجه الذي يقتضيه العقل ٠
- ٥ - يجب أن يتم النظم وفق قوانين النحو . ومعنى النحو هي المعاني ذات الدلالات العقلية . والمهم معرفة مدلولات النحو وليس العبارات نفسها ٠

واستناداً إلى نظرية العرجاني للغوية ، يمكن تعريف اللغة الفصحي بأنها اللغة التي تشتمل على نظام لربط الكلمات بعضها ببعض ، وفقاً لمقتضيات دلالاتها العقلية التي تضمنها قواعد النحو ، يمكنها بالشكل الأيسر والأفضل من التعبير عن المعاني

وتشتمل نظرية العرجاني للغوية أيضاً على المبادئ التالية :

- ١ - الكلام خبر وأمر ونهي واستفهام وتعجب .
- ٢ - الغير وجميع معاني الكلام توصف بأنها مقاصد وأغراض وأعظمها شأنًا الغير .
- ٣ - يتعدد معنى الغير بتأثير عاملين :
 - أ - السياق الكلامي الفعلى الذي يدخل الغير فيه .
 - ب - الموقف أو الحال الذي يقال الغير فيه .

يظهر ارتباط الغير بالسياق الكلامي الفعلى في مبدأين أساسين حددتهما قواعد النحو التي تم وضعها نتيجة للدراسة الوصفية التحليلية الشاملة للمادة اللغوية للمربي ، وهما :

١ - حين يكون المخبر به اسم يجب أن يكون من حيث المبدأ مثوناً (زيد منطلق) ، لأنه لم يذكر في السياق الكلامي من قبل .

٢ - أما الاسم - المبتدأ المخبر عنه فيجب أن يكون من حيث المبدأ معرفاً بالـ (المنطلق زيد) لأنه قد ذكر من قبل في السياق الكلامي .

ويعني ذلك أن الاسم الذي يشتمل على أداة التعريف هو (في الأصل) الاسم الذي ذكر سابقاً في السياق الكلامي الفعل . أما الاسم الذي يشتمل على التنوين . فهو (في الأصل) الاسم الذي لم يذكر سابقاً في السياق الكلامي الفعل .

ويتجلى ارتباط الخبر بالموقف أو الحال في المبادئ التالية التي حددتها الدراسة الوظيفية للغة :

١ - ان الاسم المخبر به يمكن أن يكون معرفاً بالـ ، اذا ذكر من قبل في السياق الكلامي ، وذلك اذا كان السامع في الموقف الكلامي الراهن يحتاج الى استناده الى مستند اليه معين معلوم بالنسبة له (زيد المنطلق) .

٢ - ان الاسم المخبر به يمكن ان يكون معرفاً بالـ ، على الرغم من أنه لم يذكر في السياق الكلامي من قبل ، وذلك حين يفيض التعريف معنى الجنسية (زيد هو الشجاع) .

٣ - ان الاسم المبتدأ المخبر عنه باسم يمكن أن يكون معرفاً بالـ ، على الرغم من أنه لم يذكر من قبل في السياق الكلامي ، وذلك حين يفيض التعريف معنى الجنسية (الشجاع مني) .

٤ - ان الاسم المبتدأ المخبر عنه بفعل يمكن أن يكون مثوناً ، لأنه لم يذكر من قبل في السياق الكلامي ، وذلك حين يفيض التنوين معنى الجنسية (رجل جاءني) .

ويعني ذلك أن اللغة الفصحى يجب أن تتمتع بخواص بنوية في مجال (التعريف والتنكير) تمكنها بالشكل الأيسر والأفضل من أن تعكس ارتباط الأسماء بالسياق الكلامي الفعلى من ناحية ، وبالموقف أو الحال من ناحية أخرى ، أي من أداء وظيفة الاتصال .

ترى اللسانيات الحديثة أن بنية اللغة تتالف من مستويات متدرجة هي : مستوى البنية الصوتية ومستوى البنية الصرفية ومستوى البنية التحورية ومستوى معجم مفردات اللغة . وتشكل هذه البنى مجتمعة كلا واحداً هو عبارة عن نظام كامل للأصوات والدلالات . وتحتل البنية القواعدية (الصرفية والتحورية) المكانة المركزية في البنية اللغوية ، لذا فإن القواعد تحدد نمط بنية اللغة .

ولا بد من التأكيد هنا أن كل لغة - بغض النظر عن نمط بنيتها - تعتبر وسيلة مكتملة لنقل الأفكار وأداء وظيفة الاتصال . ويعني ذلك أن جميع أنماط اللغات هي أنظمـة لغوية مكتملة وقدرة على أن تكون وسيلة للاتصال والتعبير عن الأفكار . لذا فانـا نرفض بشكل جازم تصنيف بعض اللغات على أنها راقية وأخرى على أنها منحطـة .

وكنا قد حددنا ، بالاستناد الى نظرية الامام الجرجاني اللغوية ، أن اللغة (اللهجة) الفصحي يجب أن تشتمل على :

- ١ - نظام لربط الكلمات بعضها بعض ، وفقاً لمقتضيات دلالتها العقلية التي تتضمنها قواعد النحو ، يمكنها بالشكل الأيسر والأفضل من التعبير عن المعاني (أي الأفكار) ٠
- ٢ - خواص بنوية في مجال التعريف والتوكيد تمكّنها بالشكل الأيسر والأفضل من اداء وظيفة الاتصال .

ونضيف الآن أن علم اللهجات العام في اللسانيات الحديثة يرى أن الاختلافات بين لهجات (لغات) اللسان الواحد في طور واحد من مراحل تطوره التاريجي لا تكون إلا في اطار نمط واحد من البنية القواعدية (الصرافية والنحوية) ٠ ويعني ذلك أنه اذا كانت لهجة (لغة) من لسان ما تشتمل على نمط معين من البنية القواعدية (الصرافية والنحوية) يقوم مثلاً على التعبير صرفيًا بالأداة عن التعريف والتوكيد وعلى وجود ظاهرة الاعراب ، وكانت لهجة أخرى من اللسان نفسه تشتمل على نمط آخر من البنية القواعدية يتم فيه مثلاً التعبير عن التعريف والتوكيد صرفيًا بالأداة ولكن بطريقة مغايرة ولا يعرف ظاهرة الاعراب ، فإن هذا الاختلاف يعكس بالضرورة اختلافاً في مراحل تطور ذلك اللسان ٠

ونستنتج من ذلك أنه لا يمكن الحديث عن لغة (لهجة) فصيحة وأخرى أقل فصاحة في طور واحد من أطوار لسان ما ٠ ويمكن الحديث فقط عن لسان فصيح أو مبين يشتمل على مجموعة من اللغات (اللهجات) في طور ما بالمقارنة مع لسان أقل فصاحة أو أبانت منه يشتمل على مجموعة من اللغات (اللهجات) في طور آخر من مراحل تطور اللسان نفسه ٠

وعليه فإنه لا يمكن القول إنه كانت توجد لغة (لهجة) واحدة عربية فصيحة بالمقارنة مع بقية اللغات (اللهجات) العربية ، بل كانت هناك بالضرورة مجموعة من اللغات (اللهجات) العربية الفصيحة ، بالمقارنة مع مجموعة أومجموعات أخرى من اللغات (اللهجات) العربية . ونستطيع في ضوء ذلك أن نفهم السبب في اعتراف العرب بوجود أكثر من لغة فصيحة ، أي بوجود عدة لغات فصيحة . وقد نقل عن أبي عمرو بن العلاء قوله: «أصبح العرب علياً هوازن وسفلى تميم»^(٢٨) . ولهذا السبب اضطر الأستاذ محمد الأنطاكي أن يكتب عن العربية الفصحي ما يلي : «هذه الفصحي ليست لهجة قبيلة عربية معينة وإن سميت في بعض الأحيان بالقرشية ، بل هي مزيج لطيف من اختيار أنيق لخصائص لهجات عربية كثيرة أمّها القرشية والتميمية»^(٢٩) .

أوردنا أعلاه قول الدكتور جواد علي بان (كل لغات العرب هي لغات عربية وإن اختلفت وتبينت) . وفي ضوء النتائج التي توصلنا إليها نعلن تأييدنا الشديد لهذا القول . وكنا قد عرضنا كذلك رأيه بان (اللغة التي تنزل بها القرآن الكريم ليست سوى واحدة من اللغات العربية ميّزت من غيرها واكتسبت شرف التقدّم والتقدّر بفضل ذلك فصارت اللغة العربية الفصحي ولغة العرب أجمعين) ، وعقّبنا عليه بان (وصف القرآن في التنزيل بأنه عربي يعني أنه أُنزل بلسان جميع العرب، لا بواحدة من اللغات العربية) . وبعد أن ظهر

لنا أنه لم يكن يوجد في اللسان العربي لغة (لهجة) واحدة فصيحة ، بل كانت توجد فيه في أحد أطواره التاريخية مجموعة من اللغات (اللهجات) الفصيحة يمكن أن يطلق عليها تسمية اللسان العربي الفصيح أو المبين ، نرى أنه صار بامكاننا الانتقال إلى تعريف مزايا اللسان الذي أنزل القرآن الكريم به .

ان معرفة مزايا اللسان العربي المبين الذي أنزل القرآن به ، متصل – برأينا – باللغز وتكشف الأسباب التي جعلت جميع العرب يقررون بأن القرآن في أعلى درجة من البيان وبأن لسانه العربي المبين قمة في الفصاحة والبلاغة .

رابعاً – اللسان العربي المبين •

كتب الأستاذ محمد الأنطاكي ما يلي : « حين يتحدث المستشرقون عن اللهجات الجنوبية (المعينية والسببية وغيرهما) وعن بعض اللهجات الشمالية (الشمودية والمعيانية والصفوية) يومون القاريء عن قصد أو عن غير قصد – أن هذه اللهجات ليست من اللسان العربي في شيء ، وأنها السن سامية مستقلة ليس بينها وبين اللسان العربي المعروف من وجوه الشبه أكثر مما يوجد بين الألسن السامية كلها ٠٠٠ ويعتمد المستشرقون دعواهم على أساس : منها أن لغة التقوش الشمودية والمعيانية والصفوية فيها تأثيرات آرامية كثيرة فهي إلى الآرامية أقرب منها إلى العربية . ومنها أن لغة التقوش المعينية والسببية تختلف عن اللسان العربي في أمور كثيرة تتعلق بالالقاظ والتراءيكيب وقواعد التعريف » (٣٠) .

وكان قد علمنا أعلاه سبب رفضنا فرض وجود لغة سامية – أم . وسبب رفضنا القول بوجود الشعب السامي انطلاقاً من ذلك الفرض فقط من دون الاستناد إلى شواهد تاريخية علمية تؤيده . ودعونا إلى دراسة لغة القرآن الكريم باستخدام المنهج التاريخي العلمي لمدرسة أبي علي الفارسي اللغوية ، لأن المادة اللغوية للعربية نفسها تعتبر – برأينا – أفضل الشواهد التاريخية ودليل علمياً هاماً . هذا وإن التمسك بالمنهج التاريخي العلمي لمدرسة أبي علي الفارسي اللغوية ، لدى دراسة المادة اللغوية العربية ، يدعونا إلى ترکيز الاهتمام على الخصائص البنوية المميزة للنظام اللغوي للعربية ، لأنها تشكل نقاط علام يمكن أن ترشدنا إلى التاريخ الحقيقي للسان العربي . لذا فاننا نؤكد الأهمية العلمية الكبيرة لاقتراح الدكتور جواد علي بتقسيم العربيات إلى ثلاث مجموعات حسب أداة التعريف (٣١) المستخدمة فيها :

١ – مجموعة (ال) وتشمل ما اصطلاح على تسميتها العربية الشمالية (أداة التعريف في أول الاسم) •

٢ – مجموعة (ن) أو (ان) وتشمل ما اصطلاح على تسميتها العربية الجنوبية (أداة التعريف في آخر الاسم) •

٣ – مجموعة (هـ) أو (هـ) وتشمل ما اصطلاح على تسميتها اللعانية والشمودية والصفوية (أداة التعريف في أول الاسم) •

اننا نرى أن الدكتور جواد علي قد أحسن صنعا حين ميّز العربيات حسب أدلة التعريف المستخدمة فيها ، لأن النظريات السامية العديدة في دراسة (الساميات) متفقة جميعها على وجود أدلة للتعريف ، لكنها مختلفة حول وجود أدلة للتنكير . وقد عرض المستشرق السوفيتي الأستاذ غراثيشا غابوشان تلك النظريات المختلفة في كتابه «نظريّة أدوات التعريف والتنكير وقضايا النحو العربي» (٢٢) وذكر فيه أن نظام الأدلة حسب نظرية يـ · كوريولوفيتـ يفترض وجود معارضة أساسية يتم التعبير عنها بصيغتين : اسم مع أدلة التعريف ، وأسم من دون أدلة التعريف .

يدخل اللسان العربي المبين الذي انزل القرآن الكريم به في مجموعة اللغات (اللهجات) العربية التي تستخدم أدلة التعريف (الـ) في أول الاسم - مجموعة (الـ) . وسنمد أدناه إلى الموازنة بين مجموعة (الـ) وبين مجموعة (نـ) و (هـ) ، مستندين إلى نظرية الإمام البرجاني اللغوية في تحديد اللغات (اللهجات) الفصيحة .
أولاً - مجموعة اللغات (اللهجات) العربية التي تستعمل أدلة التعريف (نـ) في آخر الاسم - مجموعة (نـ) .

١ - تميز بوجود أدلة التعريف (نـ) التي تثبت كتابياً في آخر الاسم ، وبوجود أدلة التنكير (مـ) التي تثبت كتابياً في آخر الاسم .

٢ - تختلف أبجدية المسند الذي تكتب به من حروف تشير إلى الأصوات الصامتة وليس فيها رموز تشير إلى الحركات أو ضبط أواخر الكلمات ، ولا علامة للسكون أو التشديد فيها . لذا لا ندرى كيف كانوا يعتركون أواخر الكلم . ويتوقف على معرفة هذه الحركات الناكدة من وجود الاعراب أو عدمه في لغات (اللهجات) هذه المجموعة .

ثانياً - مجموعة اللغات (اللهجات) العربية التي تستعمل أدلة التعريف (هـ) في أول الاسم - مجموعة (هـ) .

١ - تميز بوجود أدلة التعريف (هـ) في أول الاسم . ولا تثبت فيها كتابياً أدلة خاصة للتنكير .

٢ - لا تستطيع أن تجزم بوجود الاعراب في لغات (اللهجات) هذه المجموعة ، لأن الأقلام الصحفية والشمعوية واللحانية خالية - مثل القلم المسند - من الشكل ومن الرموز أو العروض التي تشير إلى المد أو التشديد أو الاشباع أو الالمالة .

ثالثاً - مجموعة اللغات (اللهجات) العربية التي تستعمل أدلة التعريف (الـ) في أول الاسم - مجموعة (الـ) .

١ - تميز بوجود أدلة التعريف (الـ) التي تثبت كتابياً في أول الاسم ، وبوجود أدلة التنكير (نـ) في آخر الاسم ولكنها في الأصل لا تثبت كتابياً .

٢ - تختلف أبجديتها من حروف تشير إلى الأصوات الصامتة . وبعد أن تطورت أصبحت تشتمل على رموز تشير إلى الحركات والسكون والتشديد والتنوين .

ويلاحظ أن هذه المجموعة معربة وتشتمل على حركات الاعراب . كما يلاحظ أنها تعمد إلى نطق أداة التعريف في بداية الاسم لتشير بذلك إلى أن الاسم الذي يليها قد ذكر في السياق الكلامي السابق ، وتعمد إلى نطق أداة التنکير في آخر الاسم لتشير بذلك إلى أن هذا الاسم الذي سبقها في النطق لم يذكر في السياق الكلامي من قبل .

وبعد الموازنة بين المجموعات الثلاثة نرى أن مجموعة (ال) تتفوق على مجموعتي (ن) و (ه) من حيث الفصاحة والابانة عن الأفكار وإدامة وظيفة الاتصال بالشكل الأيسر والأفضل ، وذلك بما يلي :

١ - مجموعة (ال) معربة وتشتمل على حركات الاعراب ، بينما لا نستطيع بمعلوماتنا الراهنة أن نجزم بوجود الاعراب في مجموعة (ن) و (ه) ، لأننا لا نعرف كيف تلقط الكلمات المنقوشة باحرف تمثل الصوات فقط . ولكن الموقف سيتغير بالتأكيد حين تزيد دراسة مجموعتي (ن) و (ه) على اعتبار أنها تمثلان لغات (لهجات) من اللسان العربي الواحد ، وانطلاقاً من الخصائص المميزة للنظام الصوتي لهذا اللسان العربي الواحد . وبعد أن تتأكد في ضوء ذلك من أن اللغات (اللهجات) التي تدخل في مجموعة (ن) و (ه) غير معربة ، سنتمكن من اكتشاف نظامها الذي يتم بواسطته التعبير عن ربط الكلمات في الجملة .

٢ - مجموعة (ال) تشتمل على أداة التعريف (ال) في أول الاسم وتتشبه في الكتابة كما تشتمل على التنوين في آخر الاسم ولا تتشبه في الكتابة ، ويفيد التنوين التنکير بالنسبة لنفي أسماء العلم . أما مجموعة (ن) فتشتمل على أداة التعريف (ن) في آخر الاسم وتتشبه كتابياً ، وعلى أداة التنکير (م) في آخر الاسم وتتشبه كتابياً .

وكنا قد بيّنا أعلاه أن الاسم الذي يشتمل على أداة التعريف هو - في الأصل - الاسم الذي ذكر سابقاً في السياق الكلامي الفعلني ، وأن الاسم الذي يشتمل على أداة التنکير هو - في الأصل - الاسم الذي لم يذكر سابقاً في السياق الكلامي الفعلني . وعليه فإن وجود أداة التعريف في الموضع السابق للاسم يعني أنه قد ذكر سابقاً فهو وبالتالي معلوم بالنسبة إلى السامع ، وهذا ما أخذت به مجموعة (ال) . في حين أن عدم وجود أداة للتعريف في الموضع السابق للاسم يشير إلى أنه لم يذكر سابقاً ، فتاتي أداة التنکير في الموضع اللاحق للاسم لتأكيد أنه لم يذكر سابقاً فهو وبالتالي غير معلوم بالنسبة إلى السامع إذا لم يكن اسم علم ، وهذا ما أخذت به مجموعة (ال) .

أما مجموعة (ن) فتركت الموضع السابق للاسم خالياً ووضعت أداة التعريف (ن) وأداة التنکير (م) في الموضع اللاحق للاسم ، فكانت بذلك أقل افصاحاً من مجموعة (ال) في التعبير عن ارتباط الاسم بالسياق الكلامي . وقد خصمت مجموعة (ه) الموضع السابق للاسم لأداة التعريف (ه) ، ولكنها لانعرف هل يشتمل الموضع اللاحق للاسم على أداة تنکير أم لا ، وما هي تلك الأداة . لذا تعتبر مجموعة (ه) أقل افصاحاً من مجموعة (ال) في التعبير عن ارتباط الاسم بالسياق الكلامي من ناحية ، وأكثر افصاحاً من مجموعة (ن)

في ذلك من ناحية أخرى . ويعني ذلك أن مجموعة (ه) تمثل في مسار التطور التاريجي للسان العربي مرحلة انتقال من نمط ل البنية القواعدية (الصرفية وال نحوية) أقل افصاحاً وابانة عن ارتباط الاسم بالسياق الكلامي إلى نمط آخر كثراً افصاحاً وابانة عنه .

ونخلص من المازنة بين مجموعات (ن) و (ه) و (ال) إلى النتائج التالية :

١ - توجد اختلافات في نمط البنية القواعدية (الصرفية وال نحوية) لهذه المجموعات اللغوية الثلاث من اللسان العربي .

٢ - تعكس هذه الاختلافات بالضرورة أطواراً مختلفة في مسار تطور اللسان العربي . ويعني ذلك أن مجموعة اللغات (اللهجات) العربية التي تستعمل أداة التعريف (ن) في آخر الاسم والتي اصطلاح على تسميتها (العربية الجنوبية) ، ومجموعة اللغات (اللهجات) العربية التي تستخدم أداة التعريف (ه) في أول الاسم والتي اصطلاح على تسميتها (الحسانية والشودية والصفوية) ، ومجموعة اللغات (اللهجات) العربية التي تستخدم أداة التعريف (ال) في أول الاسم التي اصطلاح على تسميتها (العربية الشمالية) تمثل أطواراً مختلفة في مسار التطور التاريجي للسان العربي الواحد تعكس حالاته في أحقاب زمنية متباينة .

٣ - إن مجموعة اللغات (اللهجات) العربية التي تستعمل أداة التعريف (ن) في آخر الاسم تمثل الطور القديم الأول من أطوار اللسان العربي . في حين أن مجموعة اللغات (اللهجات) العربية التي تستعمل أداة التعريف (ه) في أول الاسم تمثل الطور الثاني من أطوار اللسان العربي الذي يعتبر من حيث الفصاحة والإبانة أعلى من الطور الأول للسان العربي . أما مجموعة اللغات (اللهجات) العربية التي تستعمل أداة التعريف (ال) في أول الاسم فتمثل الطور الثالث الحديث من أطوار اللسان العربي الذي يعتبر من حيث الفصاحة والإبانة أعلى من الطورين (الثاني) والقديم (الأول) للسان العربي .

وهكذا يظهر أن سبب تسمية القرآن الكريم (اللسان العربي المبين) يرجع إلى أن لغة القرآن ليست في الواقع لغة (لهجة) عربية واحدة ، بل هي عبارة عن مجموعة اللغات (اللهجات) العربية التي تستخدم أداة التعريف (ال) في بداية الاسم . وبما أن مجموعة اللغات العربية (ال) تمثل طوراً حديثاً من اللسان العربي أعلى من الطورين السابعين (الأوسط والقديم) من حيث الفصاحة والإبانة ، فقد سميت أحرف القرآن السبعة (اللسان العربي المبين) .

لقد كان اللسان العربي المبين (الذي أنزل القرآن به) عاملاً في التوحيد اللغوي لجميع العرب ، لأن القانون المسانوي العام يفرض بحتمية انتصار خصائص الطور الحديث للسان على خصائص الطورين الأوسط والقديم ، لأن خصائص الطور الحديث تمتاز ب أنها من حيث الفصاحة والإبانة أيسر وأفضل في التعبير عن الأفكار وأداء وظيفة الاتصال . ويعني ذلك أن انتصار مزايا اللسان العربي المبين قد أدى إلى انحسار خصائص الطورين

القديم والأوسط للسان العربي ، وأصبح العرب على اختلاف مناطقهم وقبائلهم يتكلمون بلسان القرآن الكريم . وبعبارة أخرى صار اللسان العربي المبين لسان العرب أجمعين ، دون أن تبتلع لغة (لهجة) عربية لغة (لهجة) عربية أخرى كما يدعى نفر من المستشرقين ومن يتابعهم من الباحثين العرب . ويصح بهذا المعنى وصف القرآن بأنه (عربي) ، لأنها نزل باللسان العربي المبين الذي صار اللسان العربي الواحد المشترك بين جميع العرب ، وصار يطلق عليه فيما بعد تسمية (اللغة العربية الفصحي) .

ولعل من المناسب أن نتوقف الآن عند قول عمرو بن العلاء (ما لسان حمير وأقاصي اليمن بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا)^(٣٣) . انتأرنا ، في ضوء ما عرضناه أعلاه ، أن المقصود بعبارة (مالسان حمير وأقاصي اليمن بلساننا) أن (لسانهم أقل افصاحاً وابانة) ، لأنه يعكس – كما رأينا – طوراً قدیماً من أطوار اللسان العربي ، بينما (لساننا هو اللسان المبين) ، لأنه يعكس طوراً حديثاً من أطوار اللسان العربي . ونلاحظ أن ابن العلاء استخدم تعبير (لسان) مضافاً إلى (حمير وأقاصي اليمن) للإشارة إلى مجموعة من اللهجات (اللهجات) العربية . ونرى أن المقصود بعبارة (ولا عربيتهم بعربيتنا) أن (ذلك اللسان العربي يبلو مفaires لعربيتنا المبينة) .

ثم ننتقل إلى ما ذكره ابن جنی في الخصائص : « وبعد فلسنا نشك في بعد لغة حمير ونحوها عن لغة ابني نزار »^(٣٤) . ونعقب عليه بأن ابن جنی حين تحدث عن بعد لغة حمير عن لغة ابني نزار ، أكد بعد نحوها أيضاً . ونرى أن السبب في ذلك يرجع إلى أن لغة (لهجة) حمير تدخل في طور قديم للسان العربي يختلف نمط البنية القواعدية (الصرفية والنتعوية) فيه عن نمط البنية القواعدية في طور اللسان العربي الحديث (المبين) الذي تدخل فيه لغة ابني نزار . ويعني ذلك أن (لغة حمير تختلف عن لغة ابني نزار ، لأن الأولى تدخل في طور قديم من أطوار اللسان العربي ، بينما تدخل الثانية في طور حديث من أطوار اللسان العربي) .

بقي علينا أن نجيب عن السؤال الذي كنا طرحناه في بداية المقالة وهو : هل تكفي معرفة **الخصائص البنوية للتراكيب في العربية لفهم معاني القرآن الكريم ؟**

أشرنا في المقالة الثانية من هذه السلسلة إلى تميز مفهوم (الكلمة) في علم اللغة العربية نتيجة لاشتمال النظام اللغوي للعربية على طريقة اندماج الكلمات . وبيننا فيها خصائص بنية الفعل والاسم في العربية ، وحددنا أنماط التراكيب . ونضيف هنا أن نظرتنا الجديدة إلى اللسان العربي (التي اعتمدت النهج التاريخي العلمي للدراسة أبى علي الفارسي اللغوية) قد كشفت عن ثلاثة أطوار من بها اللسان العربي في مسار تطوره التاريخي (تتميز بوجود اختلافات في نمط البنية الصرفية والنتعوية) . ويعني ذلك أن الخصائص البنوية لأنماط التراكيب في العربية – التي حددناها في المقالة الثانية – تعكس بنية اللسان العربي المبين ، أي بنية الطور الحديث من أطوار اللسان العربي . ونخلص من ذلك إلى التأكيد أن الفهم الأمثل لمعاني القرآن الكريم وأعجازه يقتضي معرفة **الخصائص البنوية للتراكيب في العربية** في ضوء النهج التاريخي العلمي للدراسة أبى علي الفارسي اللغوية^(٣٥) .

الهوامش :

- ١٧ - حققه طهار الدين قوجاج - دار صادر - بيروت ١٩٧٥ .
- ١٨ - « المرشد الوجيز » من ٩٧ .
- ١٩ - المكتبة الثقافية - بيروت ١٩٧٣ - (المسالة الثالثة) من ٤٠ - ٥٠ .
- ٢٠ - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الثامنة ١٩٨١ من ١٥٦ - ١٦٩ .
- ٢١ - « الاتقان » ج ١ / من ٤٦ .
- ٢٢ - ملتقى العلوم - مطبعة البابي الحسيني بمصر - الطبعة الأولى ١٩٧٢ ، من ٢٨١ - ٢٨٢ .
- ٢٣ - « الاتقان » ج ١ / من ٤٩ - ٥٠ .
- ٢٤ - من ١٢٨ - ١٤٥ .
- ٢٥ - « المرشد الوجيز » من ٦٩ .
- ٢٦ - من ٥٠ / الحاشية رقم ٥ .
- ٢٧ - ارجع الى « الموجز في شرح دلائل الاعجاز في علم المعاني » .
- ٢٨ - « المرشد الوجيز » من ٩٣ .
- ٢٩ - « الوجيز في فقه اللغة » من ١٠٩ .
- ٣٠ - « الوجيز في فقه اللغة » من ١١٣ - ١١٤ .
- ٣١ - « المفصل » ج ٨ / من ٦٧٣ .
- ٣٢ - ترجمة ده. جعفر دك الباب ، منشورات وزارة التعليم العالي ، مطابع مؤسسة الوحدة ، دمشق ١٩٨٠ . (الفصل دراسة الأداء في علم الاستدراج الأوربي) .
- ٣٣ - ذكره ده. وافي في « فقه اللغة » / من ٨٦ ، نقلًا عن (طبقات الشعراء) لابن سلام .
- ٣٤ - حققه محمد علي التجار ، دار الهوى - بيروت . ج ١ / من ٣٨٩ .
- ٣٥ - عرضت ملحاً مقالة ده. أحمد حبوب « مكانة اللغة العربية بين اللغات السامية » المنشورة في مجلة (المعرفة) بدمشق .
- ٣٦ - انتقد ملحاً مقالة ده. احسان جعفر « العربية ألم اللغات السامية » المنشورة في مجلة (المعرفة) بدمشق ، العدد المزدوج ٢٢٢ - ٢٢٣ / آب - ايلول ١٩٨٠ .
- ٣٧ - « المفصل » ج ١ / من ٣٣ - ٣٤ .
- ٣٨ - عرضت نظرية البرجاني اللغووية في كتابي « الموجز في شرح دلائل الاعجاز في علم المعاني » - مطبعة الجليل ، دمشق ١٩٨٠ .
- ٣٩ - عرضت الالماظ العامة لاتجاه مدرسة ابن علي الفارسي اللغووية في محاضراتي « الدور الایجابي للمتكلمين والمترتبة في علم اللغة العربية » في المؤتمر العالمي لتاريخ الصدارة العربية الاسلامية بدمشق (نيسان ١٩٨١) .
- ٤٠ - نشرت في « التراث العربي » - العدد ٧ - نيسان ١٩٨٢ .
- ٤١ - نشرت في « التراث العربي » / العدد ٨ - تموز ١٩٨٢ .
- ٤٢ - للتوسيع في الموضوع ارجع الى مقالتنا « السامية والساميون - العرب والعرب » المنشورة في مجلة (الموقف الأدبي) بدمشق ، العدد ١١٧ - كانون الثاني ١٩٨١ .
- ٤٣ - « تاريخ العرب (مطول) » ، دار الكشاف ، الطبعة الرابعة ، ج ١ / من ١٤ .
- ٤٤ - « المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام » ، دار المعلم للملائين - بيروت ، ج ١ / من ٢٢٥ .
- ٤٥ - « المفصل » ، ج ١ / من ١٤ .
- ٤٦ - « المفصل » ، ج ١ / من ٢٩٤ .
- ٤٧ - « المفصل » ، ج ٨ / من ٦٧٣ .
- ٤٨ - « تاريخ العرب (مطول) » ، ج ١ / من ٢٨ .
- ٤٩ - على عبد الواحد والي « فقه اللغة » ، دار نهضة مصر .
- ٥٠ - محمد الانطاكي « الوجيز في فقه اللغة » ، مكتبة دار الشرق - بيروت .
- ٥١ - انتقد ملحاً مقالة ده. أحمد حبوب « مكانة اللغة العربية بين اللغات السامية » المنشورة في مجلة (المعرفة) بدمشق .
- ٥٢ - انتقد ملحاً مقالة ده. احسان جعفر « العربية ألم اللغات السامية » المنشورة في مجلة (المعرفة) بدمشق ، العدد المزدوج ٢٢٢ - ٢٢٣ / آب - ايلول ١٩٨٠ .

أبو الفتح علي بن محمد البستي

أو حَدَّ عَصْرِهِ فِي الْفَضْلِ وَالْعَامِ وَالشَّعْرِ وَالْكَاتِبَةِ

دریستہ الخطیب
ولطیفی الصقال

صاحب الطريقة الأنبياء في
التجنيس الأنبياء البديع التأسيس «
يتيمة الدهر

□ اسم الشاعر وبليده :

علي بن محمد(١) بن الحسين(٢) بن يوسف بن محمد بن عبد العزيز البستي ،
أبو الفتاح(٣) ، ولد في مدينة بست ، واليها نسب . وهي مدينة تقع الآن في أفغانستان
، حسنة كثيرة الخضر والأنهار والبساتين ٠٠٠ سُئل بعض الفضلاء عن بست ووصفها ، فقال
، هي كثنتها ، يعني : بستان .

خرج منها جماعة من الأئمة والعلماء منهم : أبو حاتم بن حيان التميمي البستي ،
امام عصره ، وأبو سليمان احمد بن محمد الخطابي البستي ، صاحب معالم السنن
وغريب الحديث وغيرها ، والعميد أبو الفتاح علي بن محمد البستي ، الكاتب النعير ٠٠٠
أو حَدَّ عَصْرِهِ فِي الْفَضْلِ وَالْعَامِ وَالشَّعْرِ وَالْكَاتِبَةِ ٠٠٠ (٤)

ومن الشعراء من مدح بست ، وأعلى شأنها . هذا « عمران بن موسى الطولقي » يمدح
المدينة ، وعيدها الشاعر البستي يقوله :

اذا قيل : أي الأرض في الناس زينة
أجبنا وقلنا : أبهج الأرض بستها
فلو اتنى ادركت يوماً عميدها
لزمت يد البستي دهراً ، وبستها (٥)

على حين يهجوها كافور بن عبدالله الاخشیدي الغصي الليبي الصوري ، وياسف على
تضييع أيامه فيها :

ضيغت أيامى ببست وهتمى
تابسى المقام بها على الغسان
فمن الكفيل له بعمر ثان ؟

أما سنة ولادته فيقول القاموس الإسلامي أنها سنة ٣٦٠ هـ^(٦) وكذلك دائرة المعارف الإسلامية^(٧) . إلا أن هذا يتناقض وحوادث حياته ، فالبستي خدم سبكتكين ، وخدم قبله الباي توز ، وهو في عنفوان شبابه، وسبكتكين تولى الحكم سنة ٣٦٧ هـ ، فهل يعقل أن يخدم الباي توز ، وهو ابن سنوات ٤١ .

وهكذا تظل سنة ولادة الشاعر مجهولة على حين اتفقت كتب التراجم على سنة الوفاة وهي ٤٠٠ أو ٤٠١ هـ .

□ عصر الشاعر :

نشأ البستي في النصف الأخير من القرن الرابع الهجري ، وهو الزمن الذي مات فيه النبي ، وعاش المعرى انه أيضاً عمر ابن سينا والبيروني ، عصر التوابع في كل علم وفن وربما كان أزهى عصور الحضارة العربية الإسلامية حين كانت كل عبرية تذويباً ، ولكن الظروف السياسية شرعت تعصف بالأقطار العربية ، فتتمدد أكف الطامعين من الولاة العرب والأعاجم إلى بناء الدولة الشامخة .

ولعل أظهر هذه التغيرات كانت في الأطراف ، حيث راحت الثورات تنهش أطراف المملكة ، ولكن تلك الثورات مع أنها كانت تمزق تلك الدولة الواسعة أبقت في مختلف المناطق على تيات المعرفة والأداب والفنون والعلوم فجعلت هذه تتقدم وتزخر وتتسع اتساعاً فريداً في تاريخ الإنسانية .

لقد ألف البستي في عهده الدولة الفزنوية التي نشأت في بلاد الأنفان والبنجاب تقوم قائمتها ، وتدور دورتها ، وكان « سبكتكين » وهو من الموالي الأتراك مؤسس هذه الدولة . ولكن المؤسس الحقيقي لها ، وضارب أطناها ، هو « سبكتكين » أحد موالي سبكتكين ، وزوج ابنته ، وكان معروفاً بعقله ودينه ومرءوته ، وكمال خلال الغير فيه .

وذكر ابن الأثير في حوادث سنوي ٣٦٩، ٣٦٦ هـ : أن سبكتكين استولى على ناحية قصدار ، القرية من غزنة وبست ، وأن صاحب بست كان استعبان به على الثوار الذين استولوا على بلاده ، ولكنه لم يف بتعهداته له ، وماطله ، فاحل به سبكتكين الهزيمة ، واستولى على بست ، وما زال ينتقل من نصر إلى نصر حتى مات سنة ٣٨٧ هـ وبعد أن حكم عشرين سنة ، وضع فيها أساس أمبراطورية الفزنويين ، بفضل ما أحزره من نصر مؤزر في فتوحه في الشرق والغرب . وقد رشأ أبوالفتح البستي الذي كان كاتباً له بقوله :

قلت اذ مات ناصر الدين^(٨) والدنيا وجاه ربّه بالكرامة !
وتدعاست جموعه بافتراءق هكذا هكذا تقوم القيامة^(٩)

□ حياته :

لسنا ندرى شيئاً عن نشأة البستي الأولى ، أو صدر شبابه الا ما ذكره الشعالي عرضاً في كتابه ، تتمة البتمية ، من أنه بدأ حياته معلمًا للصبية في بست . ثم لا ثبت أن نراه

كاتباً في ديوان الأمير ، باي توز ^(١) حتى ترشح أخيراً للوزارة . واستمر في الوزارة حتى أدى تطور الأحداث فيها إلى استيلاء الأمير سبكتكين على بست ، فخرج مع أميرها الهاوب باي توز ، وما زال يرافقه حتى أعيته صعبته وغربته ، فاستاذنه بالعودة إلى بست فاذن له ، فعاد أبو الفتح إلى بست ، وعاش متوارياً ، ولكن « دل الأمير عليه » ، فاستعرضه ومناه ، واعتمده ، إذ كان محتاجاً إلى مثله في التسهيل كفایته ، وعمرفته وهدايته ، وحنكته ودرايته ^(٢) ، فكان له جهود محمودة في خدمة الدولة ، وهي جهود أسممت في تأسيس الدولة الفرزنية التي صارت أمبراطورية عظيمة فيما بعد .

ولندع أبا الفتح نفسه يتحدث عن لقائه بالأمير :

« لما استخدمني الأمير سبكتكين ، وأحلني محل الثقة الأمين عنده – في مهام شانه ، وأسوار ديوانه . وكان باي توز يعد حياً ، وحسادي يلوون ألسنتهم بالقدح في – أشفقت لقرب المهد بالاختيار ، من أن يملأ بقلبه شيء من تلك الأقوال . . . فحضرته ذات يوم ، وقلت : إن همة مثلى من أرباب هذه الصناعة لا ترقى إلى أكثر مما رأى الأمير أهلاً له من اختصاصه واستخلاصه . . . غير أن حداثة هؤلي بخدمة من كنت به موسمماً ، واهتمام الأمير ينقض ما بقي من شغله يقتضياني أن استاذنه في الاعتزال إلى بعض أطراف مملكته ريشماً يستقر له هذا الأمر في نصاته ، فيكون بما آتاه من هذه الخدمة ، أسلم من التهمة » .

« فارتاح لما سمعه . . . وأشار علي بناحية ، الرخج ، وحكمني في أرضها ، إلى أن يأتيني الاستدعاء ، فتوجهت نحوها ، فارغَ البال ، سليم اللسان والقلم . . . وكنت أدلجت ذات ليلة ، وذلك في فصل الربيع ، أوم منزلة أمامي ، فلما أصبحت نزلت ، فصلت وسبحت ودعوت . . . وقت للركوب ، ففتح ضياء الشروق طرفي على قرية ذات يمنة محفورة بالغضر ، مفموءة ^(٣) بالنور والزهر ، وأمامها أرض كأنها قد فرشت ببساط من الزيرجد ، ففضد بالدر والمرجان ، ورصح بالحقيقة والمقيان ، ينساب بينها أنهار كبطون العيات ، في صفاء ماء الحياة ، وقد ففمني ^(٤) من نسيم هوانها عرف المسك السحيق ، والعنبر التقيق ، فاستطاعت المكان وتصورت منه الجنان ، وفرزعت إلى كتاب أدب كنت أستصحبه لأخذ القال على المقال والارتفاع ، ففتحت أول سطر من الصفحة عن بيت شعر وهو :

وإذا انتهيت إلى السلا مة في مدارك ، فلا تجاوز !

فقلت : هذا ، واه ، الوحي الناطق ، والقال الصادق ، وقد تقدمت بعطف ضبني ^(٥) إليها ، وعشت ستة أشهر بها في أننم عيش وأرخاء ، وأهنا شرب وأمراه . . . إلى أن أثاني كتاب الأمير في استدعائي إلى حضرته ، بتبعيل وتاميل ، وترتيب وترحيل ، فنهضت ، وحظيت بما حظيت منها إلى يومي هذا . . . ^(٦)

وظاهر هذا الحديث يدل على أن البستي خلس من محنة استبدال الرجال في مثل تلك الأحوال ، وصار من بعد ينظم بأقلامه ، منتشر الآثار عن حسامه ، وينسج بعباراته وشي فتوحاته ومقاماته ^(٧) .

وبعد موت الأمير سنة ٢٨٧ هـ انتقل إلى الكتابة لولده السلطان يمين الدولة ، وأمين الله « محمود بن سبكيتين » وقد كتب له عدة فتوح ، ومن قوله في أحد كتبه : « كتبت وقد هبت ريح النصرة من مهبتها ، والأرض المشرقة بنور ربها)١٧(» .

لكن النهاية لم تكن منسجمة مع البداية ، ولا شك أن عيون العسد والقيرة ما زالت تتربي بالبستي ، وتبنيطه على هذه المنزلة الرفيعة ، حتى أوقعت بينه وبين رجال الحكم الجديد ، فزحزحه القضاء عن خدمته ، ونبذه إلى بلاد الترك عن غير قصده وارادته)١٨(، فانتقل بها إلى جوار ربه .

وليس بالحظ البسيط أن يسلم البستي على رأسه ونفسه في عهد تفتاك فيه الوشایات كما تفتاك الأوبئة .

□ أدب البستي :

جمع البستي بين صناعة الشعر وصناعة النثر . وكانت له بذلك طريقة خاصة ، تركت أثراً في مجتمعه ورجال عصره . وقد ترجمت له كتب الأدب على اختلاف أنواعها في عصره ، وما وراء عصره ، وجل مؤلفيها يقررون بفضلهم ويتبرعون بأدبهم وعلمه . فهذا صاحب ، يتيمة الدهر ، يقول عنه : « صاحب الطريقة الأنثيقية في التجنيس الأنثى ، البديع التأسيس ، وكان يسميه « المشابه » ويأتي فيه بكل طريقة لطيفة . وقد كان يعني من شعره المعجب الصنعة قوله :

من كل معنى يكاد الميت يفهمه حسناً، ويعبده القرطاس والقلم

ما أراه فاروئه ، والحظه فاحفظه ، وآسأله بقاءه ، حتى أرزق لقاءه ، وأتمنى قربه كما تمنى الجنة وإن لم يتمد لها الرؤبة ، حتى وافقت الأمينة حكم القدر ، وطلع على ينيسابور طلوع القمر ، فزاد العين على الآخر ، والاختبار على الخبر ، ورأيته يعرف في الأدب من البحر ، وكانما يوحى إليه في النظم والنشر ، مع ضربه في سائر العلوم بالسهم الفائز ، وأخذه منها بالحظ الوافر ، وجمعته واياي لحمة الأدب ، التي هي أقوى من قربة النسب)١٩(» .

وفي هذا القول شهادة مكتوبة ، بما لم يكتب ، عن تبعير الرجل في علوم الأدب ، وسائر علوم عصره ، مما يظهر أثره في طوايا شعره ، كثافتة الواسعة في علم النجوم التي استخدمها كثيراً في شعره ، وفي علم الفقه ، وعلم الحساب .

وفي كتاب « طبقات الشافية الكبرى)٢٠(» :

قال الحاكم : هو واحد عصره ٠٠٠ ورد نيسابور غير مرة ، فأفاد حتى أقر له الجماعة بالفضل ٠٠٠ قلت : كان أدبياً مطلقاً ، نظماً ونثراً .

وقال ابن الصلاح : وهو على ذلك من الشعراء الذين هم في كل واد يهيمون ، ولكل برق يشيمون . فلذلك جاء عنه في تحليل النبيذ أبيات ولتزكية الكرامية أبيات » .

وفي كتاب « البداية والنهاية »^(٢١) ، يذكره ابن كثير الدمشقي بقوله :
« أبو الفتح البستي شاعر ، له ديوان جيد قوي ، وله في المطابقة والمجانسة اليد
الطولي ومبكرات أولى » .

صاحب كتاب « النجوم الزاهرة »^(٢٢) يقول :
« وهو صاحب النظم الرائق ، والنشر الفائق ، وكان اماماً فاضلاً يعاني الجناس » .
صاحب كتاب « شدرات الذهب »^(٢٣) يقول عنه :

« شاعر وقته ، وأديب ناحيته ، صاحب الطريقة الأنثقة في التجنيس الأنثيس ، البديع
التأسيس . . . وبالجملة فمعهانه كثيرة ، وشعره في غاية اللطافة ، . . .
وقد لقيه ، البيروني ، العالم المشهور ، فاكرمه البستي ، ، فقال فيه :

أبو الفتح في دنياي مالك وبقتي فهات بذكراه العميدة كاسيا
فلا زال للدنيا وللدين عامرا ولا زال فيها للفزة مواسيما

ولعل احصاء ما ورد عنه ، في كتب الأدب القديمة يشق على هذه المقالة الوجيزة
أن تستوعبه . وأما ما ورد عنه في الكتب الحديثة فلا يقل عن الأولى اعترافاً بفضلـه ،
وتنزيهاً بطريقـته . . .

فكتاب « المفصل »^(٢٤) - لأحمد أمين وجماعته - يقول :

« البستي من كبار الكتاب المعروفيـن بحسن الصنـعة ، والامـان في أنـواع البـديع
ولا سيـما الجنـاس . وهو أيضـاً شـاعـر مـفتـنـيـلـاً إـلـى الصـنـعـةـ وـالـتـعـمـلـ ، وـقـدـ كانـ منـ كـبـارـ
أـدـبـاءـ زـمـانـهـ ، وـأـعـرـفـهـ بـالـلـغـةـ وـالـأـدـبـ » .

« وـلـهـ فـقـرـ نـشـرـيـةـ قـصـيـرـةـ مـسـجـعـةـ تـدـخـلـ فـيـ بـابـ الـأـمـثـالـ ، رـصـمـعـهـ بـأـنـوـاعـ الـجـنـاسـ ذـاتـ معـانـ
مـسـتـعـنـةـ ، تـظـهـرـ فـيـهـ الصـنـعـةـ كـثـيرـاـ ، وـقـدـ اـقـبـسـ بـعـضـهـ مـنـ الـحـكـمـ الـمـرـوـفـةـ أوـ الـأـمـثـالـ
الـمـفـرـوـبـةـ . »

« أـمـاـ شـعـرـهـ فـهـ شـعـرـ صـنـاعـيـ أـيـضاـ ، وـلـكـنـهـ مـلـوـءـ بـالـمـانـيـ ، فـهـوـ مـنـ الشـعـراءـ الـفـنـيـنـ
الـذـيـنـ يـعـنـونـ بـاخـتـيـارـ الـلـفـظـ وـحـسـنـ الـأـسـلـوبـ ، وـلـهـ شـعـرـ رـقـيقـ فـيـ الـفـزـلـ وـالـوـصـفـ ،
وـمـقـطـلـوـعـاتـ طـرـيـقـةـ فـيـ بـابـ الـحـكـمـ وـالـأـمـثـالـ . . . فـهـوـ نـاظـمـاـ أـكـثـرـ مـنـ شـاعـرـ مـطـبـوـعاـ ، . . .

وـوـرـدـ فـيـ دـائـرـةـ مـعـارـفـ الـبـسـتـانـيـ^(٢٥) :

« أبو الفتح البستي شاعر كاتب أدبي متألق ، وهو يمثل في نظر قدامي النقاد قيمة
رفيعة من شواهد الانشاء الأدبي الرفيع في القرن الرابع الهجري ، ذاك الانشاء الأخذ
بالتألق والتبرج حتى التكلفت ونهاية الصناعة ، فلا عجب أن يعجب به الشاعري فيدعوه
صاحب الطريقة الأنثقة في التجنيس الأنثيس ، البديع التأسيس » .

وهو حلقة من سلسلة أولئك الأدباء المتألقين من سرارة الفرس ، الذين تألق فنهم الكتابي في بلاطات الدول المستقلة في هذا العصر من بوهيميين وسامانيين وغزنويين ، وكانتا يقتنون ببديع الإنشاء ، كما كانوا ينعمون بمترافق العيش ، ولذائذ الحياة ، فينظمون ، ويترسلون وينشرون على مستوى واحد ، ويكتبون بالفارسية والعربة على السواء . وقد ترك البستي قصائد عدة بلغته الفارسية ، الا أنها لم تجمع في ديوانه ،

وجاء في كتاب « ظهر الاسلام » (٢٦) لأحمد أمين :

... وهو اديب كبير له شعر جيد ، ونشر جيد . فاما شعره فاكثره مقطوعات يعد فيها الى المعنى الدقيق فيصوغه في لفظ رشيق ، وأما نشره فواضح جميل فيه السجع والازدواج على طريقة عصره ، وهو في شعره يكثر من الاشتال ، وفي نظمه يكثر من الحكم . وعلى الجملة فشعره ونشره يدلان على رقة ذوقه ، وسعة ثقافته في فروع من العلم مختلفة ، الى استفادة كبيرة من مزاولته الكتابة للسلطان والأمراء ، واحتراكه بالأحداث السياسية ، والمشاكل الاجتماعية وأكثر ما يتجلّى ذلك في أمثاله وحكمه .

وجاء في كتاب المرشد لعبد الله الطيب (٢٧) : بلغ فن الزخرف أوجه في آخريات القرن الثالث وسائل القرن الرابع ، ثم استقرت عقلية الفن الاسلامي عليه من بعد ذلك قروننا طوالا . وقد دفعت العامة الى التعبير عن الجمال ، الذي كان يعتقد فهمه والتدوين له مع ازيدية المعرفة والحضارة وتعقددها ، الى مزيد من الزخرفة التي ابتدعها ابو تمام ، وحسنها البحيري . فبرز أمثل أبي الفتاح البستي يبهرون الناس بتنوع من التنسيق والتجنيس ، ما كان الطائيان ، على جسارتهم يليقدما عليه ، مثل قوله :

كلكم قد أخذ الجام ولا جام لنا ما الذي ضر مدير الراح لو جاملنا ؟

ولعل ما أوردناه نتفاً من أهم المراجع القديمة والمحدثة يفيدنا أن البستي زاول صناعة الشعر والنشر ، شأن الكثير من الكتاب الذين زاولوا الصناعتين ، أمثال محمد ابن عبد الملك الزيارات ، وبديع الزمان الهمداني ، ولكن ، لا بد أن تطغى احدى الصناعتين على الأخرى ، أو يضيع صاحبها بين الاثنين .

ومن يتبع أحكام القدماء والمحدثين يجدانها متشابهة في الاعتراف بأن البستي شاعر صاحب طريقة ، وناثر صاحب طريقة ، تأثراً بهما الكثير .

اما أن البستي كان عالما ، ملما بثقافة عصره ، فذلك كان شأن الأدباء الذين يتولون عادة الكتابة في بلاطات المسلمين والأمراء . ومثل هذه الثقافة المجموعة لهذه الفاية ، لا يمكن أن تقرن بالثقافة الذاتية التي يكونها صاحبها ، ليكون أصللا في تفكيره ، ونظرته الى الحياة .

فالبستي الناشر كان متاثراً بالطريقة المقامية التي تعتمد على التجنيس والسجع والاقتباس ، الى ما اختص به من بعض الحكم والأمثال المرصعة .

ومما أخرجه صاحب اليتيمة من فصوله القصار ، ومن الفاظه وأمثاله :

، من أطاع غضبه أضاع أدبه - من سعادة جدك وقوفك عند حبك - من أصلح فاسده ،
أرغم حاسده .. . من لم يكن لك نسيباً فلا ترج منه نصيباً - الرشوة رشاء العاجة ٠٠٠
(ولعل هذا المثل يعكس الحالة الاجتماعية في عصره حين يعيش الناس من العدل ، فيغمزونه
بالرشوة) - اشتغل عن لذاتك بعماره ذاتك - الآثار السنة الأقدار ٠ (ان في هذا المثل نفحة
شعرية ترك شحتتها في التغلوس والأذواق) - اذا بقي ما قاتك فلا تأس على ما فاتك -
ربما كانت الفطنة فتنته ، والمهنة معناته - من كان عبد العق فهو حر (وفي هذا المثل مثالية
عالية تابي ان تخضع للباطل ولو جعلها سيداً) . المراء بهدم المروءة - رضى المرء عن نفسه
دليل تخلفه ونقشه - كيف القرار على الشرار ؟ - الرد الهائل خير من الوعد العائل - لا
ضمان على الزمان - من لزم السلم سلم سربما أغنت المداراة عن المباراة - ما كل خاطر
يعاطر - البخل سوس السياسية - العفيف يكفيه الطنف - افراط الدماثة غناة -
الفيث لا يخلو من العith ،

هذه أمثلة من حكمه النثرية التي تصوغ الصناعة أحياناً بناءها ، بطريق المصادفة ،
وأحياناً يصورها التأمل وبعد النظر .

وأما شعره ، فقد أصابته آيدي التفرق كما أصابت الكثير من الشعراء السابقين ،
ولم تترك لنا من آثاره الا ديواناً صغيراً أو مقطعاً متفرقاً في مختلف كتب الأدب ٠
ولا ريب أن هذا الديوان لا يجمع كل شعره ، والى ذلك يشير صاحب القاموس
الإسلامي (٢٨) : « وله ديوان شعر ضاع الكثرين قصائده » .

والكثير من شعره ورد في كتاب اليتيمة ، لصاحب الثعالبي الذي كان أحد أصدقائه
والمعجبين به ، والذي ألف كتابه « أحسن ما سمعت » ، بارشاده ، وقد قسم مختاراته
إلى أبواب :

ما أخرج من ملحه في الفزل والخمر .

من ملحه في الفقهيات .

ومن الأديبيات ، والطبيات ، والفلسفيات ، والنجوميات .

ومن ملح مدحه وما يتصل بها .

ومن الأخوانيات .

ومن باب الشكوى والعتاب .

ومن باب الندم والهجاء .

ومن باب الشيب والكبير .

ومن باب الأمثال والنواذر والحكم والمواعظ وما يجري مجريها .

وفي هذا التقسيم يُؤدي الثعالبي أكبر مأثرة لصاحبه ، لأنَّه وزع شعره على الأغراض
التي كان يطرقها الشعراء ، وهيا للقارئ فرصة الاطلاع على كل غرض بسهولة .

أما الباردة الأولى التي تلقت القارئ في شعر البستي ، فهي أن شاعرنا لم يؤت نفسها طويلاً ، كفاحول الشعرا ، وإنما هو ناظم مقطوعات قد تبدأ بالبيت والبيتين ، وقلما تبلغ الشرين ، والقصيدة الوحيدة التي تجاوزت العد هي قصيدة المشهورة « بعنوان الحكم » ، ومطلعها :

زيادة المرء في دنياه نقصان وربعه غير محض الغير خسران

وموضوعها الحكمة الخالصة ، والأمثال المجردة ، ولمل الدافع إلى نظمها أنه عيب مرة بقصر مقطعاته ، فتحدى عيابه بهذه القصيدة ، ليثبت لهم أنه قد يطيل إذا أحب الأطالة ، ولكنه يميل إلى الاختصار والإيجاز .

والبادرة الثانية في شعره أن شاعرنا يجعل بعضًا من شعره أحاجي ، ومجادلات فقهية أو رياضية ، مما لا يلائم روح الشعر .

والبادرة الثالثة في شعره أن صاحبنا يجعل بشعره ، كما يجتهد بنشره إلى اصطدام الحكمة والأمثال ، وترصيدها شعراً منظوماً ، فتبجيء الحكمة المنظومة ، ولا تعجب النفعية الشرعية .

ولمل الكثير من مقطوعاته ما يشبه المذكرات والغواطط ، منها ما يريد به المبث ، ومنها ما يوقف فيه إلى تصوير عصره ، وأخلاق مجتمعه !

وقد يعمد في شعره إلى الاقتباس ، ومن ذلك ما ذكره صاحب كتاب « الصبح المنبي »^(٢٩) .
قال المنبي في رثاء خولة اخت سيف الدولة :

فإن تكن تغلب العلياء عنصرها فإن في الغمر معنى ليس في العقب

ألم به أبو الفتح البستي ، فقال :

عليه اذا نازعته قصب المجد
أبو حوى العليا وانت مبرز
وفي النار نور ليس يوجد في الزند
اخذه ابو الفتح وحسنے فقال :
وغير من القول المقدم فاعترف
معان أجد بها الشاعر ، ولكنه قصر في الأسلوب ، وضاع في التشابيه الضمنية) .
وقال أبو الطيب :

أتى الزمان بنحو في شبيته
فسرهם واتيناه على الهرم
اخذه ابو الفتح وحسنے فقال :

لاغزو ان لم نعد في الدهر مغترفا
فقد أتيناه بعد الشيب والغرف
وما ورد في كتاب « زهر الأداب »^(٣٠) للحصري قوله :

« قال علي بن أبي طالب : بقية عمر المؤمن لا ثمن لها ، يدرك بها ما أفت ، ويحيي ما أمات » .

ـ نقل هذا الكلام بعض أهل المعرف ، وهو أبو الفتح البستي :
بقية العمر عندي ما لها ثمن وان غدا وهو محبوب من الثمن
يستترك المرء فيها ما أفت ويفتح ما أمات ويمحو السوء بالحسن

ولكن أين ابهام هذا القول من بلاغة الإمام الواضحة ؟

والبادرة الأخيرة التي تمثل داء العصر هي جري صاحبنا وراء التصنيع والتزيين ، والتجنيس على حساب المأني ، وقد ورد عليه ذلك من أنه كان كاتباً ، والكتابية قد امتد إليها الفساد ، يومذاك ، قبل أن يمتد إلى الشعر، فجاء الكتاب غير كتاب ، وجاء الشعراء غير شعراء !

وجملة القول في الحكم على شاعرية البستي – بالرغم من تقديس القدامى لطريقته ، واعجابهم بت奉نه – يصدق فيها قول أصحاب « المفصل » (فهو ناطقاً أكثر منه شاعراً مطبوعاً) .

كان شعره ضرباً من ضروب الترف والتسلية ، قصير المقاطعات ، متكلف الصنعة ، كثير التجنيس ، يمثل شعر الطبقة المترفة التي تتسلى بالأدب ، ولا تؤمن به كرسالة . كان يشرف على معاناته بالتعبير عنها بطريقته الأجاجي ، ولذلك كثرت التعمية فيه ، وعز الوصول إلى غرضه .

على أن وراء هذا كله أشياء يجدر بنا الوقوف عندها ، مما يصور لنا شخصية البستي ، ويعكس مرآة مجتمعه في جده وهزله، ولا سيما ما جاء في حكمه التي لا بد أن يكون بعضها مصورة لذلك العصر وأخلاق أهله .

فالبستي رجل مرموق في دولته ، يغلب عليه العذر والتأني ، بعيد النظر ، يحسن أن يتوارى ، كما يحسن أن يظهر .

فما يدل على ترددك عن خدمة الأمهار ، ولو جاء وزيرأ قوله :
حرضوني على وزارة بست ورأوها من أرفع الدرجات
قلست لا أشتهرى وزارة بست اننى لم أصل بعد حياتي

وكيف لا يهجر وزارة بست ، وهو يرى ضحاياها أكثر من أحياناً :
وزارة بست وزرها قاصم الظهر ومدتها منذ الفداء إلى الفهر
فلا تخطبناها ، إنها ضرة النهي وبغيتها روح البعولة في المهر

ومن بديع ما صور به المخاطر التي تلم تلم بأصحاب الملوك ، والأداب التي ينفي
صاحب الملك أن يأخذ بها نفسه في العفاظ على الأسرار قوله :

اذا خدمت الملوك فالبس ، من التوقي ، أعز ملبي
وادخل عليهم ، وانت اعمى ، واخرج ، اذا ما خرجمت ، اخرس
وهو في آدابه الملكية ينذر الملوك من عاقبة اللهو :

اذا غدا ملك باللهو مشغلا فاحكم على ملكه بالويل والعرب
كان يشعر بضياع ، وبوحدة وغربة ، لأنه لا يرى من يشاكله :
فما غربة الانسان في شقة النسوى
ولكنها ، والله ، في عدم الشكل
وان كان فيها اسرتي وبها اهلي
وانني غريب بين بست واهلي
ولا يرى من يفهمه :

ولست ارى نحرا ، ففيما انقم ؟
وانني لنظام القواقي بيقطني
وفي شعره ما يصور طموحة الى المالي :
لا يغرنك انتي لين اللمس ،
فعزمي ، اذا انتصيت ، حسام
وفيه اعتزاز بالعقل والفضائل :

سل الله عقلا نافعا ، واستعد به
من الجهل ، تسأل خير معط لسائل
كما الجهل مستوف جميع الرذائل
فبالعقل تستوفي الفضائل كلها
وفي ما يدل على التوقي والجنوح الى السلم الذي هو طريق السلام :
توقف معادة الرجال ، فانها
مكدرة للصفوة ، من كل مشرب
وهو يعتز بدولة المحابر والاقلام :
لولا المحابر ، والاقلام لانطممت ،
من الأنام ، رسوم العلم والأدب
وما يفتر به قوله :

تقديمت في معجزات العلوم وغضت على الكلم الطيب
وما يدل على اغرائه في العلم ، وصدوفه عن الدنيا :
اذا ما مضى يوم ، ولم أصنع يدا ، ولم اقتبس علماء ، فما هو من عمري
وما يدل على تسامحه في الأخذ بآراء الأئمة المجتهدين قوله - وهو الشافعي التزعة -:

رأي مسالكه لطيفه ،
نتائج السنن العنيفه
وتقى ، وأخلاق شريفه
وكلامها ذو حكمه ،
وما وافق فيه وصف عصره قوله :
كل صعود الى هبوط ،
كيف ترجى صلاح حال ،
في عالم الكون والفساد؟!
وما أصدق قوله :

فكم دقت وشقت واسترققت فضول العيش اعنق الرجال
وفي شعره الميل الى المجنون والمبث ، وهو يمثله رجلا يحب الاستمتاع والتلذذ كقوله :
مررت بامريدين ، فقلت : ذورا
مجبما ، فقال الأمردان : « أذومال »
قال الأمردان : « ذويصار »
ومما جاء في الترخيص في شرب النبيذ قوله :
عليك بمطبوخ النبيذ ، فانه حلال اذا لم يخطف العقل والفهم
ومن بديع تصويره ، وهو من مختبراته قوله :
قيل للكركي ، اذا قا م على الرجل الوحيد
كيف لا تعتمد الرجل لملين في الأرض الوطيدة
قال : اشفاق على النابت فيما أن أبيده !
وما أروع تعريفه للصوفي اذا يقول :
تنازع الناس في الصوفي ، واظنوه مشتقا من الصوف
ولست أمنع هذا الاسم غير فتى صافي ، صوفي ، حتى لقب الصوفي
اما ما جرى من شعره مجرى الأمثال - غير نونيته - فقد روى له الكثير كقوله :
وطول جمام الماء في مستقره يغيره لوناً وريحاً ومطعمها
وقوله :

اذا حيوان كان طعمه ضد
توقاه ، كالفار الذي يتقي الهراء
فما باله ، يا ويعه ، يامن الدهرا ؟

وتظهر طريقة في شعره من دقة المعنى وأناقة اللفظ في قوله :

تحمل أخاك على ما به فما في استقامته مطعم
فاني له خلق واحد وفيه طبائعه الأربع ؟

ولا شك في أن أشهر شعره ، بل من أشهر شعر عصره ، وقد ضمنها خلاصة حكمه ،
وأمثاله السائرة ، قصيدة الطولة المطروفة بعنوان الحكم « ومنها قوله :

أحسن الى الناس تستعبد قلوبهم
فطاما استعبد الانسان احسان
واشدد يديك بجعل الله معتضا
فانه الركن ان خانتك اركان
وعاش ، وهو فرير العين ، جذلان
من سالم الناس يسلم من غوايئهم
من جاد بمال مال الناس قاطبة
اليه ، والمال لالناس فتنان (٣٢)

ونظم البستي أيضاً أشعاراً باللغة الفارسية ، ولكنها لم تجمع قط (٣٣) . وما نحن
أولاد نورده له بينما في الفارسية على سبيل المثال لأنه كان من أصحاب اللسانين :

نه هرك تيفي دارد بعرب بايلرفت نه هركدادرد بازهربايدخورد (٤)
ومعناه :

لا يجب أن يذهب للحرب كل من يتملك سيفاً ،
كما لا يجب أن يشرب السم كل من يمتلك ترياقاً (٣٥) .

وله في ديوانه بيتان في المعنى نفسه :

فلا تستثر حرباً ، وان كنت واثقاً بشدة ركن ، أو بقوة منكب
فلن يشرب السم الزعاف أخو حجي مدللاً بدریاق لدیه مجرب

حياة حافلة بالتأثر والأعمال ، حياة شاعر كاتب أديب ، كان صورة صادقة حية لمجتمع
القرن الرابع الهجري ، المتألق المترف ، الناعم بربخى العيش ولذاذن الحياة ، كما كان قمة
رفيعة في سماء الأدب العربي ، سواء في ذلك شعره ونثره ، وان لم تكن شاهقة شامخة .

درية الخطيب ولطفي الصقال

★ ★ *

الهوامش :

- ١ - وقيل : علي بن احمد (طبقات الشافعية / ٥ ٢٩٣ / ٥) ومجم
البلدان / ٤١٥ / ١) .
- ٢ - الحسين بن محمد (مجمع البلدان / ٤١٥ / ١ ٢٩٣ / ٥) ، وقيل :
الحسن (طبقات الشافعية / ٤١٥ / ١) .
- ٣ - الاعلام ١٤٤ / ٥ وفيات الاعيان / ٣ ٦٠ / ٣) .
- ٤ - الانساب للسمعاني ٨٠ .
- ٥ - مجمع البلدان / ٤١٥ / ١ .
- ٦ - ٧١٢ / ١ .
- ٧ - ٧٢٩ / ٧ .
- ٨ - كان لقب سبكتين ناصر الدولة .
- ٩ - ديوانه : المقطعة رقم ٣٥٣ مخطوط بتحقيقينا لم ينشر .
ولن نشير بعد ذلك في ارقام المقطمات والآيات بسبب ذلك .
- ١٠ - مجلة العربي العدد ١٥٦ من ١٤٤ .
- ١١ - الفتح الوهيبي / ٦٨ / ١ .
- ١٢ - مفهومه : مفهارة مستورة .
- ١٣ - فخمي الطيب : سد حيائني .
- ١٤ - تقدم بـ ١١ : أمر به . وعلف الشيء : أملأه وثناه .
والقصبة : البال ومن لا غنا عنه من الرفقاء ، يريد انه
أمر بارجاع عياله وما معه من الرفقاء ، اليها .
- ١٥ - الفتح الوهيبي / ٦٨ / ١ - ٧١ .
- ١٦ - يتيمة الدهر ٣٠٤ / ٤ .
- ١٧ - المصدر نفسه .
- ١٨ - الفتح الوهيبي / ٧٢ / ١ .
- ١٩ - ٣٠٤ / ٤ .
- ٢٠ - ٢٩٣ / ٥ .
- ٢١ - ٣٤٥ / ١١ .
- ٢٢ - ٢٢٨ / ٤ .
- ٢٣ - ١٦٠ ، ١٥٩ / ٣ .
- ٢٤ - ٢٢ / ٢ .
- ٢٥ - ٢٢ / ٥ .
- ٢٦ - ٢٨٤ / ١ .
- ٢٧ - ١٨٠ / ٢ .
- ٢٨ - ٣١١ / ١ .
- ٢٩ - ٢٧٩ في ديوان المتنبي تقلب القلبا ، وهو الاصح ولا يطلق
جناس الاشتغال فيه (المجلة) .
- ٣٠ - ٤٨ / ١ .
- ٣١ - دان : الربيب .
- ٣٢ - لهذه التصييدة شروح تذكر منها : شرح السجاعي في كتابه
ـ بلوغ الأربع ، وشرح العلامة جمال الدين عباداته بن
الحسيني المعروف بتقره كمار . وهي مخطوطة بدار الكتب
المصرية تحت رقم ١٩٤٩ ، وكذلك في دار الكتب الظاهرية
في دمشق برقم ٣٣٤٣ ، ٧٩٢٨ ، مخطوطة بتحقيقينا لم
نشر . ونشر الشاعري معظم آياتها في كتابه « ثغر النظم » .
- ٣٣ - دائرة المعارف الإسلامية ٢٣٠ / ٧ .
- ٣٤ - زهر الثنائية من وضع الدكتور محمد حمودة لاقامة
وزن الشعر .
- ٣٥ - حدائق السحر للوطواط الكتبى ١٥٧ .
- ملاحظة :
- ورد في مقالتنا السابقة عن طرفة بن العبد البكري المشورة
في العدد الثامن من هذه السنة بيت طرفة كمالوني : « لفولة اطلال
بريره ثمهد ... الخ » ، وصوابها « ثمهد » . فلمع في الاشارة
إلى ذلك فائدة .

جِنَّا عَنْ رُؤْيَا لُونِيَّةٍ فِي شِعْرِ أَبِي تَمَام

د. فهد عكاظ

الوت والحب والجمال والاخوة موضوعات هامة في شعر أبي تمام يستشف التأمل اذا ما انتم النظر فيها ، نكرأ جديداً ذا طبيعة فلسفية يتألق احياناً في رسالة أبي تمام . واذا ما تجسد هذا الفكر في محاولة لابتکار بعض المفهومات ، في قلب الشعر نفسه ، مما يتبعني ان تنسى ان أبي تمام يحاول ان يثير ، بما انه شاعر، حالة نفسية فيينا ، وان ينقلها الى درجة المتعة. ومشروعه النظري الذي عرض فيه للجمالية يكمن في التلاقي بين الفن والفلسفة ، وهذا المشروع يجسد ، في الحقيقة، المبادئ الاساسية التي قادت حقيقة نظرته الفلسفية . وكل شعر، فضلاً عن ذلك ، هو معرفة لا تحاول الفهم او الافهام بوساطة التحليل ، والتصنيف في زمر ، واطلاق الاحكام ، فالشعر - كما يقول اونيموس Onimus⁽¹⁾ هو الوجود الذي يدرك بالفكر ، ويوضع في صور واشكال وموسيقا . بل يمكننا القول ان الشعر ليس هو فقط صراعاً من طراز تقني ، وانما هو ايضاً شكل للحياة الفكرية تعانى - وسنرى ذلك - في الفعل الخلاق الذي تعبّر عنه الرسالة الشعرية Message poétique الخاصة بشاعرنا ، وتكمّن في التجربة التي توجه عمله الفني البحث . ففي خلقه لقصيدة توجده بقسطة فكرية ، واعية ، تقديرية ، ارادية ، قد يكون التاليف من دونها شيئاً آخر تماماً .

ما تعنى الحياة الفكرية لكاتب من الكتاب؟ الیست رؤيته للعالم ، اي استخدامه ، حتى دون ان يذكر في ذلك ، لجمهور من المفهومات وضعتها تحت تصرفه الفئة الاجتماعية التي ينتمي اليها؟ الیست ، بكلمات أخرى ، الرؤية التي اغتنمها هذه الفئة على مدى وجودها ، والتي تتضمن « الوسائل المفهومية التي تسمح لها بان تحل ، تبعاً لاصالتها ، القضايا التي تفرضها عليها الحياة المشتركة ومجاهاة العالم »⁽²⁾؟ هذه الوسائل المفهومية ليست ، كما يقول لينهارت Leenhardt ، سوى « أنظمة من القصائد والأساطير ، والفلسفات » ، اي وسائل للتحرى في العالم .

وهذا لا يختلف في شيء عن قولنا انه من المستحيل على فرد واحد ان يكون ، لنفسه وحده ، رؤية كاملة البنية ، وان هنالك علاقة عضوية تربط ، على صعيد بنى التفكير ، بين الكاتب والثلة الاجتماعية التي ينتهي اليها .

ولكن هل في وسعنا الادعاء مع بعض الماركسيين ، ان الكاتب لا يفعل سوى نقل رؤية هذه الفئة للعالم بطريقة ما ، وبناء العالم من جديد وفق رسم اولي Schème الفه ، لا يفعل سوى استلابه Aliénation باستخدامه لم يكن له بد في اختراعها ؟

اذا ما كان حقا ان الكاتب يرث من اللغة التي يصطنعها قسطا كبيرا من التجربة التي تبلورت فيها ، وان تكوين فكرة الكاتب يعتمد اعتمادا كبيرا ، من حيث دلالة الاثر ، على العالم الفكري الذي عاش فيه ، وليس باقل حقا في رايتنا ان رؤية الجماعة هذه تكون جزءا لا يتجزأ من تاريخ حياته الخاص ، لانه عاشها يوميا ، ولكنه يخترعها بطريقة تتفاوت اصالة حسب قدرته الخلاقة ، ففي هذه الرؤية « يتقول » في الحقيقة عالم المبدع الخيالي ، العالم الذي تعبّر فيه فردية الكاتب بحرية عن ذاتها ، عالم قدرته الابداعية Sa Créativité .

وباختصار ان الكاتب لا ينتحنا - وهذه هي حالة ابي تمام - تعبيرا حرفيآ عن التجربة التي عاشتها جماعته ، ولا يصور تصویرا فوتغرافيآ رؤوية هذه الجماعة والحلول التي اوجدها للقضايا الناجمة عن حياتها المشتركة واحتкалها بالعالم ، وانما يتمثل بالحري هذه الرؤية حسب اصالته ليقترح علينا رؤية جديدة . وقد تستطيع القول انه كلما كان الانحراف كبيرا بين رؤية الكاتب ورؤية جماعته ، كانت رؤيته اكثر اصالة .

وبطبيعة الحال ، ان النقد الذي يلتزم هذا المسلك ويحاول توضيح رؤية كاتب ما بدراسة الاثر وبالاتجاه الى بعض نقاط الاستناد الخارجية التي تقوم على رؤية اجتماعية ، يبدو نوعا من التوضيح لرؤبة كونية على تماس بروبة اخرى متخللة هي حقيقة جمالية ، ويكشف للقراء عن اسرار كتابة ما . وعليه ، فقد آن الاوان لتوضيح المظہرين كلهم بما معالجة الآخر الذي انشأ ابي تمام وبخاصة صوره التي « تبلور » على احسن وجه عالمه الخيالي تصويريا كان ام حدسيا .

ان الجزء الاول من رسالتنا^(۲) الذي وقفتاه على اشرارات الخطاب النددي Illuminations du discours critique في الشعر يجد الشعر فيها فعالية فكرية من حيث الجوهر . فتقدير العقل في تفكير ابي تمام وثن يرتبط بتقدیس الجهد والعمل ، ولكن لا يصل الى وضع الواهب الطبيعية في الظلمة . وتنظر نقطة الانطلاق في رايه الاحساس الذي يتحول الى ثواب فكري ، وتظل الحساسية قوت الذكاء وقدرته الحقيقية المحركة . فهي تمد الفكر بشرارات اولية وتبدو قدرة مشعة ينجم عنها نصاعة العمليات العقلية ، فما من انسان « عاقل » يصل الى حكم صحيح لا يداخله الخطأ اذا لم يعتمد على حساسية تصل بالحوامض الا وهي النظر :

١ - اتي نظرت ولا صواب لعاقل فيما يهتم به إذا لم ينظر^(۴)

ومن ذلك ، قابو تمام لا يعلم القدرة التأثيرية ، وجماليته ، فضلاً من الحساسية ، تشمل على عناصر انفعالية ، فالجديد من نصوصه يسمح لنا باضافة قيم اعاطيفية الى القيم المتصلة بالحواس التي تكون في رايه هدف المجال الانهائي مجال المتعة الفنية . ففي وسمنا ان تلقطت من هنا وهناك في شعره إشارات الى الدور المبدع الذي تقوم به العواطف في الفن .

ولابي تمام ، فضلاً عن ذلك ، جنوح الى تركيز التفكير الشعري على تجربته الشعرية . وتبعثر انكاره في قصائده يبرهن على أنها وليدة معاناة للشعر طبولة الأمد ، وأنها لهذا عبنة تمدنا بمعلومات عن مزاجه الجمالي ، ولكنها تشهد زيادة على ذلك بأنه من اشباع فلسفة الفعل Philosophie d'action .

ومن البديهي ان قارئ مثل هذا الشاعر الغيالسوف هو بطبيعة الحال موزع بين الانتباه الذي ينبعى له ان يقمع على الفكرة والانتباه الذي يطالب به الشعر نفسه ، وبين سيطرة المحتوى وسيطرة الشكل ، بين التفكير واللذة ، على الرغم من ان الشعر ، في رأي ابي تمام ، متعة تتصل بالحواس وفرح باطنى :

- ٢٨ - لم يلغَّ الأيامَ عنك كمرتدى
بالعقل يفهمُ عن أخيه ويتفهمُ
٢٩ - من إذا ما الشعْر صافح سمعه يوماً دامت فضيحةً يتبتسمُ^(٣)

والشاعر نفسه ليس في حزز من مثل هذه الحالة المحيرة ، فإذا ما كان «عقله» ينبله الشهراً ، فإنه يحرمه ، في الوقت نفسه ، من نيل السلم في حياته الباطنية :

١ - يعقلنيَّ هنا صرتُ أحوتونَ الرَّكبِ وقد كنتُ في سلمٍ فاصبحتُ في حربٍ^(٤)

والقدرة المطلقة التي تتمتع بها سلطة العقل في نظريته تقوم بعملها معتمدة على تحرّر دائم يغتنى عن رؤية للانسان في علاقاته مع الكون ، وهي رؤية درامية توكل للفنان دوراً ساماً بين المناصر التي تؤلف هذا العالم والقوى التي تسيطر عليه . وليس من الاسراف في شيء في الحقيقة ان تؤكد ان ابا تمام كان يختتم في سيريرته ، وهو يرى نفسه يخلق قصائده ، بكلمة فالسيري VALERY المدهشة : « ان انساناً لم يحاول فقط ان يجعل نفسه شيئاً بشبيهاً باللهة ابداً هو اقل من انسان »^(٥) وعليه فلنحاول ان نعرف كيف كان ابو تمام يتخيل العلاقات بين العناصر التي تسوس الكون .

الصحراء - الحيوان - الانسان : فإذا ما كانت العلاقة علاقة تنافس تشي بصداقه بين الحيوان « الناقة » والصحراء قبل الرحالة ، فإنها تحول خلال الرحالة الى علاقة صراع عدائي ، وكل ذلك تمثله الآيات التالية :

- ١٢ - رعاتهُ الفيافي بعدما كان حِقْبةَ رعاها ، وماء الروض ينهلُ ساكبهَ
١٣ - فاصحي الفلا قد جدَّ في بريٍّ نحضرهِ وكان زماناً قبل ذاك يلاغبهَ
١٤ - فكم جدع وادِّ جبَّ ذروة غاربِ وبالأسس كانت امكتتهُ ملائكةَ^(٦)

حيث تتطور فكرة المزال تطوراً درامياً ، فهذا الموضوع يعبر عن ذاته بدليلاً في المقوله : « رعنه الفيافي » (ب ١٢) الذي يتحفنا بصورة حية دينامية وتخيلية على السواء تقصد الى التعبير عن الموضوع تعبيراً جديداً . وهذا الموضوع متناول من جديد في المباراة : « قد جد في بري نحشه » (ب ١٣) ، حيث تحول الفيافي الى كائن انساني ، ويتحول لحم الحيوان الى عود او قلم . والصورة المضادة تأتي فجأة : « وكان زماناً قبل ذاك يلاعبه » ه هنا حيث كلمة القافية « يلاعبه » تشف عن تنافس بين الحيوان والصحراء ، ولكن اللعب الذي يبدأ مع بدء الرحلة يستند خلال المسير ، وكل من المتنافسين كما هو الحال في اي لعب ، يريد لنفسه القبلة ، والصحراء هي التي تنتصر آخر الأمر ، وهزال الحيوان يرمز الى هذا الظرف ، ويتناول الشاعر موضوع المزال من جديد في المباراة : « فكم جذع واد جب ذروة فغارب » (ب ١٤) ، حيث الوادي ، الذي يتبعي ان يكون مخصوصاً من حيث المبدأ ، ينضم الى الصحراء في عملها المذى ، فيعظم وبالتالي عناء الطيبة .

وباختصار ، من فكرة الرعي التي تحول الحيوان مجازاً الى عشب للايحاء بهزالة ، تقدم نحو حدث محدد بدقة يحوله مجازاً الى عود للبرى معبراً على هذا النحو عن هزاله العام ، ومن ثم نحو حدث أكثر دقة يخلص على الوادي الصفة الإنسانية ويعبر عن موضوع المزال في جزء من جسد الحيوان هو السنام . وبتعبير آخر ان مسيرة المعنى تشي بتراجع حالة الحيوان الجسدية من سيء لأسوء ، وتمثل انتصار الصحراء .

الا ان هذا الانتصار الذي ترمز له تحولة الحيوان ، ليس بانتصار كامل ، فالحيوان في علاقته الودية الحميمة مع الانسان يحتفظ من قوته بما يكفي لينجو بنفسه . وال فكرة تلتف في نسبيج البيتين التاليين :

- ١٩ - واي مرار عن تعبو نياته
عشا او تفل الناعجات اخاشبه ؟
٢٠ - وقد قرب المرمى البعيد رجاوه
وسهلت الارض السراز اكتابه^(١)

فهنا توزيع معنوي شاقولي يقوم على السبب و نتيجته تمثله الترسيمة :



فالرجاء (ب ٢٠ ، ش ١) يخلق الشجاعة لادراك الهدف البعيد (ب ١٩ ، ش ١) . وجحافل المدوح مهدت الارض الوعرة المخيفة (ب ٢٠ ، ش ٢) ، فتفدو هذه الارض على هذا النحو عاجزة عن هدم قوة المطاي السائرة نحو المدوح (ب ١٩ ، ش ٢) . وبتعبير آخر ان الحيوان بعده ملة مودة مع الانسان النبيل ، يحتفظ من قوته بما يكفي ليتمرر الصحراء . وهذه رؤية تستحضر اهميتها في الذهن ، في عيني الشاعر ، بالتأثير التعبيري ، الذي يتحقق في آن معاً الاستفهام المعبّر عن شبة النفي ، وظاهرة القلب ، وبخاصة في المقوله : « او تفل الناعجات اخاشبه » حيث أبرز الفاعل الأساسي « اخاشب » بعد المفعول ، بالوقف النهائي في آخر البيت (رقم ١٩).

والصحراء نفسها تدخل في علاقة إعجاب وحب مع هذا التموج الانساني المثالي ،
نتحبني امامه ، وتقديسه وتنشوق الى لقائه :

- ١٥ - اليك جزَّ عنا مغربَ الشمْسِ كُلَّما هبَّنا ملا صَلَّتْ عَلَيْكَ سَبَاسِيَّةَ
١٦ - فلو ان سِيرَا وَمُنْتَهِيَّ فَاسْتَطَعْتَنَا شَوْقَا الْيَكَ مُفَارِبَةَ (١٠)

وه هنا مرحلة جديدة من رؤية الشاعر الشعرية . فالعنصر الساكن ، الصحراء ، يعمق ، وهو يتغنى بمجد المدوح ، المعنوي الدرامي ، معنى العلاقات بين عناصر الطبيعة .
الارض - الزمن - الانسان : وهذه اللهجـة « الرومنـتـية » لهـجة الـود تـسود ايـضاً العـلـاقـاتـ بين الفـصـولـ والـارـضـ، فـاـذـا لمـ يـكـنـ ظـهـورـ النـباتـاتـ سـوـىـ بـعـثـ بـعـدـ فـتـرـةـ منـ النـومـ هيـ الخـرـيفـ ماـ تـقـعـ عـلـيـهـ فـيـ الـبـيـتـ :

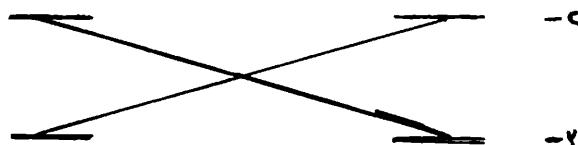
٤ - نشرتْ حـدـائقـهـ فـصـرـنـ مـالـفـاـ لـطـرـائـفـ الـأـنـوـاـءـ وـالـأـنـدـاءـ (١١)

حيث استخدم المماد Prédicat « نـشـرـ » بـعـنى « بـعـثـ » فـبـرـ عنـ روـيـةـ مقـادـهاـ : أـنـ ظـهـورـ الـبـيـانـاتـ لـيـسـ سـوـىـ بـعـثـ بـعـدـ فـتـرـةـ موـتـ مـؤـقـتـةـ الـخـرـيفـ ، وـالـمـاءـ لـيـسـ سـوـىـ الـعـنـصـرـ الـذـيـ يـصـونـ هـذـهـ الـحـالـةـ فـيـ فـتـرـةـ خـصـبـ ، فـالـشـائـاءـ الـذـيـ خـلـمـتـ عـلـيـهـ صـفـاتـ الـإـنـسـانـ يـوـاسـيـ الـبـلـدـانـ شخصـاـ وـعـلـمـاـ ، وـاخـرـهـ الـأـرـضـ تـبـدوـ بـنـتـ فـعـالـيـةـ الـرـبـيعـ ، فـفـيـ الـبـيـتـينـ :

- ٢ - نـزـلتـ مـقـدـمةـ الـصـيفـ حـيـدةـ وـبـدـ الشـتـاءـ جـدـيـدةـ لـاـ تـكـفـرـ
٢ - لـوـ الـذـيـ غـرـسـ الشـتـاءـ بـكـفـهـ لـاقـيـ الـصـيفـ هـشـائـمـ لـاـ تـنـتـرـ (١٢)

يصور التعبير الاضافي « مقدمة المصيف » (ب ٢ ، ش ١) الربيع فيوضعي بعض التوضيح
نـكـرةـ الـزـمـنـ الـيـ تـقـومـ بـوـظـيـفـتهاـ فـيـ الـبـيـتـ الـأـوـلـ مـنـ الـقصـيدةـ :

١ - رـقـتـ حـواـشـيـ الـدـهـرـ فـهـيـ تـمـرـمـرـ وـغـداـ الشـرـىـ فـيـ حـلـلـيـةـ يـتـكـسـرـ (١٣)
وـاسـتـعـمـالـ هـذـهـ الصـيـفـةـ الـمـاجـازـيـةـ لـمـ يـاتـعـشـاـ : فـالـخـلـصـ الـىـ صـورـةـ الشـتـاءـ يـتـابـعـ فـيـ
الـبـيـتـينـ (١٢) وـ (١٣) تـرسـيـمـةـ مـتـصـالـبـةـ :



تـقـومـ هـنـاـ عـلـىـ الـوـرـفـوـلـجـياـ ، وـاسـتـخـدـامـ الـكـلـمـةـ الـحـقـيقـيـةـ «ـ رـبـيعـ » عـوـضاـ عـنـ الصـورـةـ
المـاجـازـيـةـ «ـ مـقـدـمةـ الـصـيفـ » يـهـدـمـهاـ . وـهـيـ فـضـلـاـعـنـ ذـلـكـ تـسـمـعـ لـلـحـدـثـ أـنـ يـنـمـوـ فـيـ شـكـلـ حـلـقـةـ ،
وـتـمـنـحـ تـكـرـارـ الـلـفـظـ «ـ مـصـيفـ » قـيـمـةـ جـمـالـيـةـ .

وـمـعـ الـبـيـتـ الـرـابـعـ تـاـخـدـ صـورـةـ الشـتـاءـ - الـفـلـاحـ الـمـسـتـحـضـرـ فـيـ الـبـيـتـ (رـقـمـ ٣) نـفـماـ
«ـ روـمـانـتـيـاـ » ، فـالـقـصـودـ هـنـاـ شـتـاءـ «ـ مـؤـنـسـ » يـوـاسـيـ الـبـلـادـ بـشـخـصـهـ وـعـلـمـهـ :

٤ - كم ليلاً أسى البلاد بنفسه فيها يوم وبله منتفتجر^(١)

و فكرة الزمن التي تستحضرها في الدهن الفاظ متعددة من مثل « زمان » و « دهر » تترنح بفكرة القدر التي تصورها الفاظ من مثل « حادثات » و « قضاء » ، وتبدو تحت ريشة شاعرنا على علاقة درامية مع الانسان ، فهناك قاعدة عامة آمن بها ابو قاتم تسود الحياة ، وتمثل في تهديم الزمن لأنوار الفعل الانساني تهديما يقف امامه الانسان عاجزا لا حيلة له في دفعه ، وتجلى الفكرة في مطلع تصيدة ينبعض ببنفسه يائسة ، ويصور القدر الاسم الذي يهدى بفعله ديار المحبوبات ويطمس معالمها :

١ - لو ان دهراً ردَّ وجُنِعَ جوابِ او كفَّ من شاوَيْنَه طُولَ عتابِ

٢ - لعنة الشفاعة في دمتين باضرارِ ممحوتين لزينبِ ودبابِ^(٢)

والشرط بالأدلة « لو » يدل على ان العذر الذي يوجهه الانسان الى الدهن غير قادر على ايقاف لعبه ، كما ان الزمام الطويل غير قادر على ايقاف الجواد الجامح . وبكلمة اخرى ان هذا الحيوان ، خلافاً لفهم قر في اذعان العرب من قبل يرى في الجواد رمزاً للخير^(٣) ، يتوحد في منظور ابي تمام مع القدر المهدى ، وينجم عن هذه النظرة ان الانسان ، في عيني الشاعر ، عاجز امام سلطة القدر .

الا ان هذه السلطة ليست مطلقة ، فالانسان البسيط الخرب بما اوتى من صفات ، والشاعر العظيم بما اوتى من موهبة يستطيعان قهر هذه الآفة التي تهدم آثار الفعل الانساني ، فمهما تكون قدرة الزمن غير محدودة ، فإنه لا يخرج منتصراً من صراعه مع رجل الحزم ، ففي البيت :

٣ - إذا المرء لم يستخلص الحزم نفْسَه فلنروته للحادياتِ وغاريبه^(٤)

تعكس الاشارتان : « ذروة » و « غارب » ثنائية تتصل بالمعنى : فعلى سبيل الاستعارة يمايل مجد الرجل الذي يعوزه الحزم ذرورة جبل وسنان ناقة يتلعب بهما على التواهي حوادث الدهر وقوسة الانسان . وعلى سبيل الرمز ترمز الاشارتان في هذا السياق الى الرجل الذي سحقته حوادث الدهر . فتنتبط من البيت رؤية مفادها : انه في صراع بين الدهر والانسان ، انتما تنتصر الطبيعة ، ويشترى عن ذلك الرجل المسلح بالحزم . والزمن لا يمكن ان يقهق رجل الشجاعة والمفامر الذي يتحدث عنه البيت التالي :

٤ - اعادلتي ما اخشنَ الليلَ مركباً واخشنَ منهُ في الملماتِ داكبها^(٥)

حيث يفجئونا اسلوب تعجب يسوس جملتين ربط بينهما بطريقة مثيرة غير متوقعة ، فالرابط يتجاوز الصلة التقليدية ويبين العاطفة المقام الاول للوصول الى بناء تعبرى مخترع ، فعوضاً عن ان يقول الشاعر : « واخشنَ براكبه في الملمات » ، مصط ilma تعجباً تقليدياً ييرز خشونة المسافر ليلاً ، قال : « واخشنَ منهُ في الملمات راكبه » ليطيل امد التعجب الناجم عن تعبرى سابق ويعمله الى الجملة الاسمية التالية ، موضحاً على هذا التحمر لا التعجب من خشونة المسافر ، بل فكرة قوامها ان هذا المسافر هو اخشنَ من الليل مجدداً بذلك الانسان ، وبتعبرى ادق اذا كان التركيب الاول « ما اخشنَ ... » يصوغ صياغة تعجب فكرة الخشونة التي تجسد

فكرة الصعوبة التي يجدها مسافر ما اثناء الليل ، اي فكرة مجردة تتصل بفعل دينامي هو السير ، فان التركيب الشكلي « واخشن ... » هو تفضيل استخدم في معنى « اقوى » ، معتبرا في سياقه عن رؤية كونية قوامها ان في وسع الانسان ان يكون الاقوى في صراعه مع الزمن اذا كان شجاعاً مفاجراً . ومن الجلي ان تعجيز الانسان تعكسه هنا طريقة شكليه هي الجناس المجازي ، فابو تمام يتخذ من الفعل « خشن » المؤلف من اصل ثلاثي . خ ، ش ، ن وسيلة للعب في التعبيرين « ما اخشن » بمعنى ما اصعب و « اخشن منه » بمعنى « اقوى منه » . وعليه فالجناس المجازي الذي يبدو تحت ستار تكرر وهما يكشف عن عملية معنوية تجري افلاماً من جذر واحد وتعنج الكلمات التي بنيت على هذا الجذر معاني مختلفة تسلط التور لا على الجاذبية الصوتية التي تميز انشائية ابي تمام فحسب ، بل على مرحلة من رؤيته الكونية ايضاً .

وفكرة العمل من الافكار الهامة في هذه الرؤية ، فال فعل الانسان النبيل يجعل فعل الدهر المسؤول الى فعل خير حيوي للكائنات كلها ، فلولا هذا الفعل لتنقص صفو الاحياء من انسان وحيوان ونبات :

٣٠ - قوله لو لم يتلمس الهر فعله لأفسدت الماء القراح معايبه^(١١)

وفكرة العمل هذه تبدو على غنى اكبر من حيث التقنية الفنية ، في موطن آخر ، فهي ضرورة لا غنى عنها لن يزيد الانتصار على الزمن :

٣٥ - ان جدَّ ردَّ الخطوبَ تدمى وإن يلعبُ فجدَّ العطاءِ في تعبيه

٣٦ - يتلو رضاهُ الفتى باجمعمهِ وتحذَّرُ الحادثاتُ في غضبَه^(١٢)

وهذه المقوله تبدا بتعبير شرطي على موجز « ان جدَّ ردَّ الخطوب تدمى » ، تولله اشارات Signs قليلة المدد تعبر عن تفكير غني . ولكن هذا التعبير يتبع لصورة يعكس نسيجهها تجربة ميتافيزيكية ان تقوم بعملها . وهي صورة درامية تقوم على صراع يخرج منه الانسان منتصراً بعمل تصور نوعيه عنائية صوتية ، فالفعل « ردَّ » و معناه في السياق « صير » يتواءن مع الفعل « جدَّ » ، والوحدة الصوتية الانفصارية [d] المشتركة في هاتين الاشارتين المتعاقبتين تميز بتشديد يوحى بفكرة عنف يرافق المعركة بين المدحوب والخطوب . ويبعد الصوت نفسه دون تشديد في الكلمة الاخيرة « تدمى » ، يسمم فيها هذا الصامت [d] مع الصائب [q] الذي يعقبه وقف نقطي في تصوير نهاية هذا الصراع الحاد وامتداده زمنياً .

في اي ميدان يتحقق عمل الانسان الذي يقوده الى النصر ؟ ان ايمان الایجاز يحضنا على البحث عن جواب في علاقاته مع ما يأتي . فالتخلص الى الشطر الثاني يترك في صلة ت uom على الطياب يكتوتها فعلن : « جدَّ » و « يلعبُ » ، و محل اللغظين في مراكز اساسية من البيت يغضي اليها بدلالة صريحة : فاللغظ « يلعبُ » الذي هو جزء من صيغة شرطية ايضاً ، يشير طيابي جديداً بين « جدَّ » و « لعبُ » ، على علاقة وثيقة بالطياب الاول : فاللغظ « جدَّ » يرتبط باللغظ « جدَّ » بواسطة صلة صوتية تقوم على الاشتقاء ، ويرتبط بالفعل « يلعبُ » وبكلمة القافية « لبيه » بواسطة صلة ت uom على الطياب . وفي التعبير الاضافي « جدَّ العطاءِ » يحدد

اللفظ الثاني اللفظ الأول معنويًا ويتوحد معه، وهذا التوحد يوضح بعض التوضيح غموض الاشارة «جَدٌ» في الصيغة الابنجازية السابقة، وعليه فان عمل المدوح الجاد يتوحد مع الكرم للانتصار على «الخطوب». . واذا ما كانت صيغة الجمع في هذه اللفظة الأخيرة تزيد الدراما حدة، فان اداة التعريف فيها تمنح التجربة قيمة عامة ، وقد توحى بان الناس الآخرين يمكن ان يستخدموا دريئه لسهام القدر .

على هذا النحو انا يأخذ الطلاق الثاني قيمة توضيحية في علاقته مع الطلاق الاول . ولكن اليس له في ذاته قيمة اخرى ؟

اذا ما كان لفظ «العطاء» يتوحد مع لفظ «جَدٌ» فان بقية الصيغة توحى بانه يتوحد مع لفظ «لعب» ايضا ، فالجَد نتیجة لذلك ليس سوى لعب . . كيف يمكن للمتضادين ان يتوحدا ؟ نحن هنا في قلب الإغراب والفراغ، ولكن صورة الفراغ Image de vacuité المجردة هذه لا يوزعها الفتن: فهي توحى اليانا بان الكرم غريزة كاللاعب عند هذا المدوح وانه يقصد مثله الى رضى النفس ، والكلمة ظهرت في الشطر الاول من البيت التالي :

٣٦ - يتلو وصاء الفنى باجمعيه وتحذَّر الحادثات في غضبه^(٢١)

ورضى المدوح هنا يمنح كرمه مدى جديداً مبالغاً فيه ، يستحضره في الذهن لفظ «باجمعه» الذي يدين في محله قبل وقفا داخلى بين الشطرين لرغبة في الالحاح والتاكيد. وبعلادة طباقية تقوم على عنصرین تحقق لفظة «رضى» ولفظة الفانية «غضب» التخلص من الشطر الاول الى الشطر الثاني . . ومع هذا الشطر تعود الى الموضوع الاول : انتصار المدوح في صراعه مع الزمن (ش ١ ، ب ٢٥) . فالخطوب المدعة بعمل المدوح تندو في شكل «حادثات» خاضعة لارادته كل الخضوع ، حتى ان الناس ليخشونها حين يشرع المدوح بالغضب، وبما ان الوحدة اللغوية «الحادثات» تبدأ باداة التعريف ، فانها تجسد ، على غرار «الخطوب» الانفعالية التي تهدف الى تضخيم الفكرة، فسلطنة الانسان الطيب الكريم غريزة تبدو لا محدودة حتى انها لتسمع له لا يقهر الزمن فحسب، بل بالافادة منه ايضا لصالحته . . وبكلمة اخرى ، ان الصورة التعبيرية تجعل حقية فكرية قبل ما وراثية شيئاً محسوساً . . وهذه الفكرة وزرید بها تسخير الزمن لشيئته الانسان النبيل تتواءل كثيراً في شعر أبي تمام ، فالعلاقة بين المدوح مالك بن طوق وفريق من اهله (اسامة)تشي ببرؤية مفادها ان الزمن – القذر ليس ، في رأي أبي تمام ، سوى وحش فرائسه الانسان الطالعون الشريرون . . فهو بانقضاضه عليهم يثار للرجال الصالحين الخيرين من مثل هذا المدوح الذي كان نموذج الكرم والاخلاص لأهله ، والتواضع ...

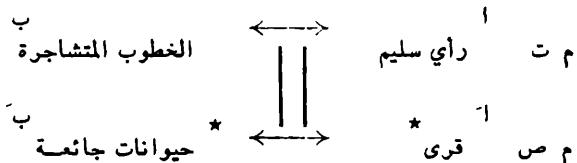
١٤ - ورایت قومك والاسادة منهم جرسى بظفري للزمان ونساب

١٥ - هم صيروا تلك البروق صواعقاً فيهم وذاك المفو سوط عذاب^(٢٢)

و اذا كان الكريم قادرآ على قهر الزمن وتسخيره لشيئته فرجل الحكمه والرأي السليم يشاركه في هذه القدرة ، وتقنيه الصورة الفنية عند أبي تمام تسعينا في استنباط هذه الفكرة، فقد تفنى بمحاسن المترتبلي يحيى بن ثابت فقال :

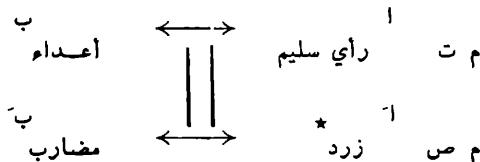
٢٨ - واذا تشاخرت الخطوب قريتها جدلا ينفل مضارب الاعداء^(٣)

وفي هذا البيت يبدو لمنظور « جدل » المزبور على المترفة محوراً يربط علاقتين تكونان بنية البيت التصويرية ، اولاها :



وهي تقسم جوهرياً على المماد الفعلى « قرئي » اي اطعم الذي يغير نظامه للدلالة على « سكن » ، فيصور على هذا النحو (م ص) بقدر ما يصور نقطة التلاقي المكونة من جزيئين معنويين : القائدة والعودة الى المدود ، وينجم عن هذا رؤية مفادها : ان المدود المثل للانسان يظهر آفات الطبيعة برايه السليم ، ويردها من حالة العنف الى حالة المدود .

والثانية :



وتاليف هذه العلاقة يعتمد على الفصل « ينفل » مضارع « فل » اي ثلم ، والذي اريد به في الخطاب « قهر ورد الاذى » . وعليه ففي صراع يعتمد على القوة ان من يربح انما هو رجل العقل والحكمة . ا يوجد هنا الشارة لا شعورية الى ما سيطبع الحياة السياسية فيما بعد ، ونريد بذلك الصراع بين الكتاب والمسكريين ؟

مهما يكن من شيء فان لفظة ابي تمام لا توحى فقط بإمكانية قهر الانسان لآفات الزمن بالهيمنة عليها وإبطال اذاهما فيما اذا وتي الحكمة بل تذهب ابعد من ذلك فتوحى بان الرجل النبيل يستطيع بما اوتي من مزايا سلوكية من كرم وشجاعة وتقى وقوه ... ، ان يهد الكوارث التي يضطرع معها ، وتبدى هذه الصفة الدرامية في قول ابي تمام :

٢٥ - ذو يقطنات مستعر مريها اذا الخطب لاقها اصمحت نوابه^(٤)

ولغة ابي تمام الشعرية هي من الفن يحيث اذا ما تألفت في قصيدة من قصائد الهمامة انا لن تستشف رؤية سياسية اجتماعية تتصل اتصالاً وثيقاً برؤيته الكونية الميتافيزيكية ، ففي قصيدة من رواهه^(٥) يست Britt المتأمل بنية ثانية الغرض تتأكد وحدتها بمهارة التعبير عن رؤية سياسية اجتماعية وميتافيزيكية ، و تقوم هذه البنية على وصف الطبيعة في الشتاء والربيع والمدح الذي يتحقق خصال الخليفة المعنوم . والتخلص من الغرض الاول الى الثاني يتحقق

بوساطة تشبّه مقلوب يقوّم على الامتنقية اذنّسب فيه الى الشيء المصور *Objet d'évocation* صفات خاصة تبيّن الشيء الأساسي المصور *Objet repère* له ، فخلافاً للمنطق تبدو مناظر الطبيعة العجيبة في الريّح مشبّهة ، بوساطة الأداة « كان » ، بصفات المدوح الخلقية :

٢٢ - خلقِ « اطلَّ من الريّح كانَهُ خلقِ الامامِ وهديّهِ المتيسِر »^(٢٦)

وهذا القلب يسمح لمجرى الحدث بالتقديم في سبيل المدح دون انقطاع كان من الممكن ان يحدث لو قبّلت الآية . وهذا القلب يقوم بدور فعال في تحقيق الوحيدة المعنوية ، صفات الفصول التي ابرزت في القسم الاول من النص انما تبدو في عيني الشاعر أكثر سطوعاً في شخصية المدوح ، ومن ابرز هذه الصفات : الخصب الذي يجدد الشتاء مواسياً البلاد بما واهه وينمي الريّح بفعاليته ، والجمال الاخاذ الذي تستمتع به الطبيعة في الريّح . وتفصيل الأمر ان النص يبدأ ببيت جميل يبذو فيه الزمن ثواباً رقيقة ناعماً يتموج على امرأة متزينة تتنّى في مشيتها ليست سوى الأرض المكشوة بالنبات :

١ - رقتَ حواشي الدّاهِرِ فَهِي تَمْرَّمْتُ وَغَدَا الشَّرِي فِي حَلَيِّهِ يَتَكَسَّرُ^(٢٧)

وهذه الصورة توحّي بالثراء والرّغد ، وهذا ما يصنّع طباقاً مع البيت الآخر من القصيدة الذي يقطّع أبو تمام فيه بمعذوبة تشوقه إلى عدالة اجتماعية في مصلحة القراء :

٢٢ - فَلَتَيَعْسُرَنَّ عَلَى الْلَّيَالِي بَعْدَهُ أَنْ يُبَتَّلِي بَضْرُوفَهُنَّ التَّعْسِيرَ^(٢٨)

غنّى وفقر، هما الفكرتان المتمكّنان اللتان توسّران نحو الحدث . ومع ذلك فإنّ كلمة الثانية « المسر » التي تختُم الرّسالة كلها ، اذا ما كشفت من ناحية عن الأهمية الكبّرى لفكرة الاعسار في عالم الشاعر العاطفي ، فإنّها تعبّر من ناحية أخرى عن رغبته الواعية او اللاواعية في جعلها ترن في ضمير القارئ .

وإذا كان هذا البيت يمثل مخرجاً عاماً يفتح ربة شخصية تطالب بالصالحة ، بهذه الصفة ان هي الا جزء من الصفات التي يمجّد الشاعر بها المعتضم تبعاً لسلطته التي يمارسها في مصلحة الشعب . فهو عامل مصطفى يمسك بالسلطة المطلقة في يده (ب ٢٧) ، ويوطّد النظام بحكمته (ب ٢٥ ، ب ٢٦) والامن القومي بل ازدهار البلاد بما في ذلك حياة البداوة (ب ٢٨ ، ب ٢٩ ، ب ٣٠) وينقد القراء باغداده المهبّات السامية عليهم فينشر الرخاء (ب ٣١ ، ب ٣٢) .

وهذا التمجيد يتضمّن بالطبع ، ان العولمة في راي أبي تمام مؤسسة حية لا تقوم بوظيفتها الا بحماية المجتمع بدوياً ومدنّياً ، ولا بدّ لها بخاصة من ان تكون في خدمة الطبقة الفقيرة . ولكن وظيفة الدولة هذه لا تأخذ بعدها الحقّيقي الا اذا اخذت بالحسبان فكرتي القسم الاول الرئيسيتين الا وهما الأخّاصاب والجمال .

وإذا ما كانت الوحدة المعنوية في القصيدة تعبّر عن فلسفة اجتماعية - سياسية ، فإنّ البيت الآخر (٣٢) يصور في الوقت نفسه رؤية ما ورائية : فرجل الدولة المثالي الذي

وصف الشاعر طبائعه ، إنما هو الذي بفعله الخير ينتصر في معركة تنافس على القدر الذي يوصل بفعله جذور الشر في الأرض .

ونقع على هذه النغمة في موطن آخر : فالليل يحضر على عقاربيه – وهي رمز المؤامرات والموادي – ان تدب على الأرض ، خوفاً من انتقام الرجل النبيل ، فقوه هذا الرجل جد عظيمة حتى ل تستطيع ان توفر للناس جميعاً الامن في لحظات الرعب المظلمة :

٢١ - **في ايها الساري اسرِّيْ غَمَّ مُحَاذِرِيْ جَنَانَ ظَلَامِيْ ، او رَدَى انت هَائِيْنِيْ**

٢٢ - **فَقَدْ بَثَ عَبْدُ اللهِ خَوْفَ انتقامِيْ عَلَى اللَّيلِ حَتَّى ما تَدَبَّرَ عَقَارِبِيْهِ**^(٢٩)

وتراسل صوتي هنا – كما هو الحال في مواطن اخرى – يصور الفكرة بجرسه ، وهذا التراسل يوحى بعدي قوة هذا المدحوب بما له من تأثير تعبيري يسوّه الأمر « اسرِّيْ » الذي يرتبط بالفظ « الساري » بواسطة الجنس الاشتاقاقي . وهذا التأثير يطبع الفكرة بقوه في ذهن القارئ .

مكان الشاعر في الكون :

والشاعر ابو تمام نفسه هو الذي يحتفظ بالمكان المتساز في المنظومة الكونية المتناغمة ، فالطبيعة على شكل ندى تنضم اليه متوحدة معه شعوراً ، وادرك الدراما التي عاشها ، تحول من عدو لدود الى صديق ودود :

١٥ - **مِنْ كُلِّ زَاهِرٍ تَرَقِّيْ بِالنَّدَى فَكَانَهَا عَيْنِنْ عَلَيْهِ تَحَدِّدُرِ**^(٣٠)

وفي شكل ريح صحراوي عنيف كما في شكل نار تتبع من الحصباء ، تستسلم هذه الطبيعة الى هذا المبدع ، فالبيت :

٢٠ - **مَزَّقْتُ ثَوْبَ عَنْكُوبِهَا بِرُوكْبِهَا وَالنَّادِرُ تَبْيَعُ مِنْ حُصْنِ الْمَعْزَادِ**^(٣١)

يتغنى بانتصار الشاعر على الطبيعة في صراعه معها ، فهنا صورتان: اولاًهما وترسيمتها:

ب	سِيرُ الشاعر على ناقته	أ
*		غبار
بـ		أ
أداة حادة		م ت
		م ص ثوب

تسخر في العمل المعاد **« مزق »** ، وهو فعل يدل على عمل يجسد نقطة التلاقي بين المستويين ، ويخلع على الصورة مظهراً دينامياً يخص السير . والحدث يتخد الغبار « عكوب » عمولاً ، الغبار الذي يلف الصحراء والذى تشيره بطبيعة الحال مواصف عنيقية . وعليه فتجاح الشاعر في فعله المفامر يرمي لانتصاره على الطبيعة ، في شكل ريح ، في صراعه معها . وبما ان المتحدث منتصر في فعله ، فإنه يقدم اليها اذا ما استمعنا بتحطيل باشلار

Bachelard — تمرينا يسعف خير اسماع في قهر عقدة النقص^(٣٢) . وعلى هذا فهو يفر من العراق مع البشر ليجد المراء المحض ، الصراع ضد عنصر مادي : ريح الصحراء الجاف المنيف ، ويتعلم العراق بعراكه مع هذا المنصر .

والصورة الثانية صورة وهمية تقوم على احساسين متناقضين . وترسيمتها كما يلي :



وال مشابهة بين العلقتين او بين العناصر المكونة يوحيا الفعل « تبع » مضارع نبع الذي يحل محل « خرج » مجازاً . وهذا التحويل يبرز صورة النار الشديدة التي لا يكفي اوارها عن الانفطرام . وبالوهم انما توحد النار مع الماء المنجس ، ل تستحضر في الذهن حرارة سحراء داهمتها شمس محرقة . والحقيقةتان ، آ المتبعات احداثها عن الأخرى كل التباعد تتقاربان في مزاوجة غريبة » والنار تبع « تجمع بين احساسين متناقضين ، احساس البرودة ، واحساس الحرارة . والاحسان يؤلغان في مستوى الخطاب صيغة طباق ، تختلف اختلافاً كبيراً عن صيغة الطباق عند مسلم بن الوليد ، فهي تقوم لديه عموماً على تضاد في التفكير .

بيد ان هذا التناقض يقبل التسويف اذا ما اعتمدنا على التحليل النفسي . فالفرح والالم — كما يقول باشلار — على استعداد دائم لتبادل شطوطهما ، من حول عقدة . فالماء البارد ، حين ننتصر عليه بشجاعة ، يمنحك احساساً بتيار حار ، وعلى هذا النحو ان سير الشاعر على الأرض المحرقة انما هو تعرّف يساعدك خيراً مساعدة في قهر عقدته التي اوضحت من قبل ، وهذا مما يشد الاواصر شداً محكماً بين صورتي البيت الذي تحدثنا عنه .

وفضلاً عن ذلك ، ان النار وحلب الام على السواء يرمزان في عهد الغظام الى ما يفرضه المجتمع على الطفل من تحريم . وعليه ، ليس هنالك في لا شعور الشاعر ما يمنعه من الجمع بين عنصري الطبيعة : النار والماء . والنصر المعلن عنه هنا يرمز ، والحالة هذه ، الى الرغبة في قهر المطفولة ، وما يرافعها من تحريم .

وابو تمام يوحى اليها باستخدامه للإشارة « فاني » بالعلاقة الدرامية القائمة بينه ، وهو الرجل البدع ، والقدر الذي ترمز اليه « اموال الزمان » ولكن لا يلبث ان يتفضي بانتصار الانسان البدع الذي يخرج من هذا الصراع ظافراً برغائب الزمن ، اي عطاياه العظيمة :

« ذريني واهوال الزمان افتتها فاهواله المظلي تلها رغائيه »^(٣٣)

واذا ما قدر له لحظة من اللحظات ان يكابد لالسف ظلم « القضاء » الذي يدعم الشعراة الاردياء ، فلا يلبث ان ينجو من هذا الظرف : ففي الآيات التالية يبرز مجرى الأفكار مقابلة على المستوى الشاقولي : فجعل القول الحكيم جزئياً وكلباً في :

- ٩ - و كنت اعلم علما لا كفاء له
 ان ليس كل قطار ينبع العشب
 ١٠ - وربما عندك كف الكريم عن الـ
 قوم الخصور ونالت مفترا غيابا (٣٤)
 يقيم تضادا مع فعل القول في البيتين:
 ٨ - إني وإن كان قوما لهم سبب
 الا قضاهم كفافهم دوني السبب
 ١١ - لم يضر غلة تجويفي في فكري
 اني سبقت ويعطي غيري الفكري (٣٥)
 اللذين غمرا بجو من الانفعال الشخصي .

وهذا البستان الاخرين اللذان تربط بينهما علاقة وشحة من وجة نظر تركيبية ومعنى
 على السواء بفن التضمين يحددان الموضوع الرئيس ، ونرى بذلك ظلم القدر . والمقصود
 حقا علاقات بين الشاعر من ناحية ، وخصوصه المعارضين لرغبتة: من منافسين وممدوح ، وقدر ،
 ومفهوم هذه التبعية تقتضيه الصيغة « ما لهم الا قضاء » في مستوى التركيب (ب) ٨ .
 وعليه ، فنتيجه نجاحهم وهي حقد الشاعر المطرد لشعوره بأنه مبخوس تنتصب ضد
 القدر ، اساس هذا الظلم الذي يتمرد الشاعر عليه .

وفضلا عن ذلك ان التضاد في مستوى فعل القول ب ٨ + ب ١٠ ≠ (ب ٦ + ب ١)
 يصور مقصد آخر خفيأ : ما يهم ابا تمام ليس هو التعبير عن تجربته الشخصية فحسب ، بل
 التعبير عن التجربة العامة المستترة في البيتين الحكيمين ، واهم ما يثير في روئته للعالم انما هو
 ما في الطرف الانساني من مفارقة Paradoxe فالانسان المخلص قد يكون – كالشاعر نفسه –
 محكوما عليه بمكافأة جور هؤلاء الذين قدموا لهم الخير .

والكلمة المبيبة « قضاء » تربط هذا الظرف بتجربة ما ورائية ، فهذا القضاء هو الذي
 يفرض ، من خلال الانسان ، امكانية هذا الظلم الاجتماعي .

وقد ادرك ابو تمام بعقيريته ان الصنعة العربية في عصره كانت تلبية لحاجة نفعية
 وجمالية في آن معا ، وافتاد من ذلك للتفكير في الفن الشعري . ولذا فان الالفاظ والصور
 المستقاة من مهنة النساج وخاصة ومن مهنة الصانع تغزو في شعره . وشواهده المعبرة عن
 الجانب الجمالي متعددة ، منها تلك التي توضح لنا دور الزينة في وظيفة الكتابة الشعرية وقد
 عدلت صنعة ، فالشعر في رأي ابي تمام يأخذ قيمته من العلاقات التزيينية . والشكل الشعري
 الجدير بالخلود لا يمكن ان يكون سوى تقنية تجميل المعانى ، سوى (وشى) يزين ثوبا حريرا .
 ومعانى تكتسب من هذا الواقع جمالا تنافس به الرياض الفنان :

- ٢٢ - كم معان وشيئتها فيك قد ام سرت واضحتها فيك
 ٢٣ - بقوافي هي الباقي على الدف سر ولكن امهاته من مواض (٣٦)
 فالشاعر اذ هو صانع ماهر في الاعمال اليدوية ، فإنه وسيط يقود الآثر الى الخلود ،
 بينما عطاء المدوح زائل . وإذا لم لا ينصر الآثار الفنية في صراعه مع عطاء المدوح ؟ وعلى

اي شيء يقوم انتصاره ؟ انه يقوم على وظيفته الجمالية ، فالقصيدة المدحية المائلة للبرد المنسوج بيدي عامل ماهر تتجاوز - كما يقول ابو تمام - من حيث القيمة التزينة والبنوية، ومن حيث الثنائي ، الكلمة الحقيقة التي جعلتها الزينة وقدمها المدحى هدية :

٩ - سوف اكسوك ما يعفي عليها من ثناء كالبرد بنذر الصناع
١٠ - حسن هاتيك في العيون وهذا حنته في القلوب والasmاء^(٣)

وإذا كانت الرسالة الشعرية هنا تشي بان ابا تمام يمد هذه الزينة عنصراً أساسياً في الرسالة الشعرية لا عنصراً اعارض الى بيتها الموجدة من قبل فانه لينحو النحو نفسه في موطن آخر ، فالقصيدة تمثل الوانا في طفقة حريرية منسوجة (كتقنية البرد المنعم وشيه)^(٤) .

وهذا الاثر المتقن ، الذي يتمتع بتاليق خرف كل الرخفة ، وبينية محكمة النسج ، يرى النور في حياة عاطفية تتضامن مع الكدلارهف في اثناء الانجاز . وبتعمير آخر ان الجمال الفنى يستقى قيمته من الجهد التزيني بقدر ما يستقى من العاطفة الانسانية التي يمثلها الحب :

٤٥ - انا ذو كنساك محبة لا خلة حير القصائد فـ "فوقت" تغوفقا^(٥)

والاهم من ذلك ان نظام الاسلوب المترافق يدخل ، فيما يبدو ، في نطاق رؤية كوبية ، فعل الشاعر ، ازاء المادة الشعرية ، ليس سوى فعل الزمن ازاء الطبيعة . ومشابهة حفية تتحقق في ذهن ابي تمام بين عمل الخلق الشعري وعمل الزمن ، بل ان الزمن يتوحد في ذهنه مع صورة الشاعر الساج الذي يقصد بعمله المتقن الى ابداع الجمال ، كابي تمام نفسه ، ويبحث عن الكمال بتحقيق اتحاد بين العناية القائمة على التفكير والرخف الدقيق المنوع الالوان :

٦ - عنني الربيع بروضه فكانما اهدى اليه الوشني من صناعه^(٦)

واذ يستقى هذا الحدث الذي يقوم به الربيع من مودة عبقة تعب عنها العناية والمهدية ، فانه يأخذ طابع « رومانتية » قديمة . وعليه ، فالعمل الذي ينجزه الزمن ، والعمل الذي ينجزه الشاعر الساج لا يختلفان . والشاعر يندمج على هذا النحو في الكون ويقوم بوظيفته وكانه واحد من عناصره .

هذا الحب للعمل المتقن ولكمال الشكل يبدو ايضاً من خلال صورة مدنية من صور المصر ، فابو تمام يشبه الشعراء الحقيقيين بالصياغ الذين يدعون من التبر الخام معانى محكمة الصنع ، اي اشكالاً ثمينة . وعليه فالفنان ليس بوسیط مثلول الازادة ، بل هو صانع يحول المادة الخام ليصنع منها اشكالاً جميلة اخاذة . انه عامل ، همه - كما يقول بارت BARTHES - ان « يشدب شكلاً صنعته ، وينحته ، ويهذبه »، ويرصعه ، تماماً كما يستخرج الصانع الفن من المادة ، فاضياً في هذا العمل ساعات منتظمة من العزلة والجهد^(٧) . فانظر كيف يصف ابو تمام الخمر :

١٠ - عنبيتة ذهبيتة سكت لها ذهب الماعاني صلقة الشعرو^(٨)

والشاعر الصائغ يتوحد في عمله هذا مع الطبيعة ، فالارض ليست سوى الام التي يصوغ رحمة ازهاراً يخلب منظرها الالباب ، ويبعث فيها الشور :

١٣- دنيا معاش للودي حتى اذا جليَ الربيع فانما هي منتظر

١٤- أضحت تصوّع بطونها لظهورها توزرا تقاد له القلوب تنفسُ(٤٢)

وعلى هذا فالشاعر الصائغ يقوم بوظيفته في الكون وكأنه عنصر من عناصره . ولكن اذا كان ثمة من تعامل في الوظيفة بين الغلغ الشعري و فعل الطبيعة ، وبالتالي بين الشاعر والطبيعة اليس هناك من تفاوت بينهما ؟ للأجابة عن هذا السؤال يكفيانا ان نعرض الى فكرة التجديد وما لها من صلة بمفهوم الجمال :

فكرة التجديد تتصل اتصالاًوثيقاً بفعل الطبيعة ، والنسبة الطبيعية تظهر هنا في هيئة تحول . فالأشياء الطبيعية محكمة عنده بتنوع من التحول ، التحول الذي يبرز قبحاً مموججاً ، والتحول الذي يظهر جمالاً مغرياً :

١- او لا ترى الاشياء ان هي غيرت سمعت وحسنَ الارض حين تغيرت(٤٤)

ولكن هذا الجمال الطبيعي التجدد بفعل الانسان او الربيع ... ليس بالخالد ، فحسن الروض لا يدوم وبالتالي فان جمال الايام ليس بالخالد :

٩ - ما كانت الايام تسلب بجهة لو ان حسنَ الرُّوضِر كان ينعمُ(٤٥)

وكمل جمال طبعي انما مرجمة العناية الإلهية فهي التي تحكم بالوان الزهر وتغيراتها :

١١- صنعَ الذي لولا بداعٍ لتفريحه ما عاد اصغرَ بعد اذ هو اخضر(٤٦)

واذا كان جمال الطبيعة ليس بسرمي خالد ، فان الجمال البشري كذلك ، فهو مهياً للتهدم كالشوب الذي ابله الزمن :

٣- بدلَ الدهرِ نوبَ حسنك حتى غالهْ بصدَّ جيدةً إلحاد(٤٧)

واذا كان جمال الطبيعة والجمال البشري كذلك فيما شان الفن الشعري ؟ لقد طرح ابو تمام قضية الحداة فاعلن عن بصيرة تفضيله للمحدثين . واذا كان ابن قتبة يوطد نراحته ازاء القدماء والمحدثين على اعتقاده بأن كل ما هو حديث سيغدو ذات يوم قدیماً(٤٨) ، فان ابو تمام يتنبأ بخلود هذا الجديد ، فعلى خلاف الآثار الانسانية التي تخضع لقانون التهدم والفناء يند الفن الحديث ، فيظل بخلود ، وهذا هو المعنى الحقيقي للحداثة :

١- العارِ ناقحةً وليسَ تنطقْ بذورها ان الجديد سيخليق(٤٩)

فالجديد خالد ، والخلود اساس العملية الابداعية عند ابي تمام . فقصائد تتحدى القدر بخلودها (هي الباقي على الدهر)(٥٠) ، ولا شيء في الوجود اكثر سرمدية من قصيدة مدحية (لا شيء ابقى من ثناء يعبر)(٥١) ، وهي مخلوق خارق ، يتجاوز قوانين الواقع ، ومرور الزمن لا يقضى على جدتها السرمدية وجمالها ، ففي قوله :

- ٤٠ - ويزيدُها مترٌ اليسالي جيدةٌ
 ٣٩ - بکرا تودعنِ في الحياة وتنفي
 ٣٨ - خلنا ابنة الفكر المذهب في الدنجي
 ٣٧ - يا خطيباً مدحى اليه بجوده
- ولقد خطبتَ قليلةَ الخطابِ
 والليلُ أسودُ دُقْعَةِ الجلبابِ
 في السلم وهي كثيرةُ الأسلابِ
 وتقادُمُ الأيامِ حسنٌ شبابٌ^(٢)

ایيات تمثل خاتمة قصيدة هامة (ج ١ رقم ٤) وتقود ذهن القارئ نحو المعنى الجوهرى الذي تصوره ، ونريد بذلك تمجيد الذات ، وذلك بوساطة سلسلة من الأفكار : تفوق هذه القصيدة التمايمية التي يرحب فيها المدوح وندرتها (ب ٣٧)، ولادتها من جهد تاملى متكرر (ب ٣٨) ، كونها موضع للذرة وخصب وفاعل أغراء شديد (ب ٣٩)، جمالها الحالى المتجدد (ب ٤٠) . وصورة متعددة اصيلة تعبير عن هذه الأفكار : صورة امراة كاملة ، ذات جمال رفيع يسعى وراءه عليه القوم (ب ٣٧) ، والقصيدة بنت الفكر ، في اوج نشاطه ، خلال الليل (ب ٣٨) . وهذه الابنة المولودة من تواصل يكاد يكون غراميا هي عذراء ، اي جسد للذرة والأشخاص ، ولكنها تتتحول بوتقة خيالية تجاوز الطبيعة ، الى فارس قادر على تمر المدوح بالديج وسلب عطاءيه (ب ٣٩) . وهذا التحول يمنع الصورة ظهراً غير مالوف ، وفكرة الصراع تهب لها مظهراً درامياً ، فاذا ما خرجت منه متنصرة ، فمبدعها نفسه هو المتنصر . واذا ما كان مظهراً غير المالوف يدخلها في الغريب ، فان هذا الغريب لا يليث ان يغدو عجبًا (ب ٤٠) حيث تندو العذراء كائناً ما فوق الطبيعة يند عن قوانينها بجماله الحالى المتجدد ، وعليه فالقصيدة التمايمية تشرتنا بعالم مختلف عن العالم العادى ، وتحوي علينا بنوع من الاشراق ، فالانطباع الذى تخلفه في نفس هاوي الشعر ليس بانطباع عارض ، يتصل بلحظة ما من التاريخ ، وإنما هو انطباع سرمدى متجدد يحسن بجدهه الماوى كائناً ما كان زمنه وكذلك شأن جمالها الفنى ، فالرؤى الفنية عند ابي تمام على طرق تقيض اذا مع رؤية فاليري الذي يقول :

« التأثيرات الشعرية آتية ، شأنها شأن التأثيرات الجمالية قاطبة ، وشأن التأثيرات المتعلقة بالحواس كلها »^(٣) .

والقصيدة اذ تتوحد مع هذا الكائن العجيب ، تسقط طبعتها على مبدعها فيكتسب منها صفاتها ، فينتصر مثلها على النموزج الانساني الذي يرمز اليه المدوح الذي تدخل معه القصيدة في صراع وتخرج متنصرة ، بانزاعها الاسلامي بمزايها ، فتبدو سرمدية الجدة وتكسب بالتالى صفة الخلود ، اي المعنى الحقيقي للحداثة، على الرغم من الزمن . وهذه المظاهر تقنع بلا شك تمجيداً للذات ، فابو تمام انما هو نارسيس الذى يمجد ذاته ، بانتصاره على المدوح الذى يمثل الجنس البشري ، وعلى الشعراء الخصوم، وعلى الزمن - الذى قهرته القصيدة بخلودها ، اي بمجاوزتها حدود الطبيعة .

وعلى هذا النحو ان الحدث الخلاق ينتهي برؤية تاملية تشمل فن الشاعر ، ان هي الا نظرية تذكر فيها أهمية تجديد ابي تمام: فالشعر عنده ليس تعبرًا عن فكرة او عاطفة فحسب ، وإنما هو بالحرى تعبر عن تجربة ما ورائية . وهذه التجربة تشي بایمان ابي تمام بانتصار الشاعر في هذه الاوركسترا الكونية التي تميز عناصرها بجدلية تقوم على السيطرة ، وایمانه

بان شرارة الخلق الأولى تتحول ، مع الزمن الذي يضيء ، الى نور دائم متجدد ، في نشيد فخم يتغنى بتمجيد عبقرية أبي تمام نفسه . ولكن الشاعر ، يظهر في مواطنٍ أخرى مصوّراً مهمته لا حماكة الطبيعة بل تفسيرها ، وملهمًا يهب له الله ولفته (القرآن) قدرة خلقة ، وإلهاماً إليها :

٥- قد جاء في وصفك التفسيرِ مفتلاً بالعجز ان لم ينفتحي اللهُ والجتمل^(٤)

واذا كان في هذه النقطة الأخيرة لقاء مع الثقافة الافريقية ورؤيتها للعمل الشعري الذي وصفه كروتشه CROCE يقوله :

« ظهر العمل الشعري الافريق القديمأ شيئاً يدعو للعجب ويقاد يكون معيزاً ، حتى انهم سروا بينه وبين نفحة مقدسة ، وحماسة ، وعشق ، وجنون إلى ، وفصولاً بين الشعراة المنشدين وبقية الفنانين ، فكرموهم على انهم ملهمون اوحـت اليـم الـاهـم ، وتلامـذـة اـصـفـطـنـهم ربات الفنون Les Muses ، يصلـنـاؤـهـمـ الىـ السـمـاءـ الفـسـيـحـةـ »^(٥) .

فإن النقطة الأولى تمثل تعارضًا مع هذا التوافق ، وتتميز رؤية أبي تمام عن رؤية الافريق والاسلام على حد سواء .

مهما يكن من أمر فان التحليل السابق يسمح لنا بان ندرك ان رؤية أبي تمام للكون توحد العالم وتنظمه حسباً مل تدريجي تكونه عناصر مختلفة على علاقة دارمية تهدف الى الهدم او البناء ، وينتهي الى الله ، ولكنها تضع انسان القيم في مركز هذا العالم ، انها بالجري فلسفة مركزها الانسان Anthropo-Centrique تمجدها الانسان ، ولكنها تكرم الفنان ولا سيما أبي تمام نفسه ، وهي في تمجيدها لانسان القيم وتكريمها لانسان المبدع تكريماً يرقى به احياناً الى مرتبة الابداع قد تمثل انحرافاً عن الرؤية الكونية السائدة ل المصر الشاعر وردة فعل على ما كانت عليه حال الانسان في هذا العصر . فابو تمام اذ يمنح نفسه قدرة الخلق يعبر ضمناً عن صلف الفنان ، ويؤكد ذاته على هذا التحو . وهذه الرؤية تستشف من كثير من مقالات الكندي الفيلسوف العربي والتي وقفت على تفسير ماهية العالم في منظور ابداعي والعلاقات بين هذا العالم وخلفه^(٦) . كما تستشف من بين سطور كتاب الحيوان للجاحظ ، فهذا الكتاب يجسد رؤية كونية يسوسها الله ، وهذا الكون مؤلف من قسمين: العالم الاعضوي ، والعالم المضوي الحي ، وتنظيم العالم يتوقف على العلاقات بين الاشياء والكتائن الحية ، وهذه العلاقات هي المشابه والمختلف ، والضد ، التي توقف عليها وحدة العالم . وهدف المؤلف هو الكشف عن هذه العلاقات والبرهنة على كمال آلية الابداع ، وبالتالي على كمال المبدع^(٧) .

وابو تمام اذ يرى هذه الرؤية الفذة ويبلغ على حرية الانسان ولا سيما الانسان المبدع انما يمثل وردة فعل على ما كان يعانيه الانسان واقعياً في عمره ، فقد كان هذا الانسان فريسة تمرق داخلي ولا سيما انسان النخبة ، وهذا التمزق نتيجة المفارقة العجيبة بين المثال والواقع : فالمبادرى التي كان يلقنها اياها النظام التربوي تعلى من مجد الله الواحد ومجد الانسان الذي خلق على صورته ، وتريد له ان يكون حراً^(٨) فلا خصوص في الاسلام الا الله وحده ، واستغلال الانسان للانسان محروم ، وأمر المسلمين شوري بينهم ، والانسان حر لأن الله منحه صفة التعلق

والادراك والقدرة على السلوك العقلي والحكم على الاشياء . وتبيعه هذه الحرية ملقاءة على كاهل هذا الانسان لأنه خليفة الله في الأرض .

وختاما لا يسعنا الا الاشارة الى ان ترابط هذه العناصر التي تؤلف الكون عند ابي تمام وتسوسها علاقات تقوم على صراع جدي ، يخلف آثاراً مماثلة في بنية العمل الشعري نفسه .
ايوجد هنا اثر المارك المروفة بين الآلهة في الاساطير الاغريقية او اثر جدل افلاطوني ؟

مهما يكن من أمر فابو تمام يظل في تاريخ الابداع الشعري عند العرب أول شاعر كرم الكائن الانساني ورفع الفنان الشاعر الى اعلى مستوى بمنحه اياه القدرة على تصوّر عالم فني العناصر لكي يتخذ الابداع الذي لا يكفي عن الحركة شكلاً فنياً يحتوي الكون .

الهوامش :

- ١- ديوان ، رقم ٧٦ (٧٤ خطأ) ، ٢٩٢/٢ .
- ٢- ديوان ، رقم ٢٨٠ ، ٢٢٤/٢٢٤ .
- ٣- ينسب الى الرسول اكرم قوله : «الغيل مقتد بذوسيها اخغر الى يوم القيمة » . انظر WENSINCK, al-Mu'gam al-Mufahras li'l-alfaz al-Hadit, Concordance et Indice, 7 vol. Leid., 1938-1969, 11, p. 96.
- ٤- وانظر : بخاري ، صحيح ، المجلد الرابع ، ص ٢٥٢ .
- ٥- ديوان ، رقم ١٦ ، ٢٢٦/١ .
- ٦- ديوان ، رقم ١٦ ، ٢٢٦/١ .
- ٧- ديوان ، رقم ١٦ ، ٢٣٦/١ .
- ٨- ديوان ، رقم ٢٠ ، ٢٨٠/١ .
- ٩- المصدر نفسه .
- ١٠- ديوان ، رقم ٤ ، ٨٦/١ .
- ١١- ديوان ، رقم ٢ ، ٤٣/١ .
- ١٢- ديوان ، رقم ١٦ ، ٢٣٤/١ .
- ١٣- ديوان ، رقم ٤ ، ١٩٧ .
- ١٤- ديوان ، رقم ٧٦ ، ١٩٦/٢ .
- ١٥- ديوان ، رقم ٧٦ ، ١٩٦/٢ .
- ١٦- ONIMUS (J.), *La Connaissance poétique, introduction à la lecture des poètes modernes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 16.
- ١٧- LEENHARDT (J.), « Psychologie et sociologie de la littérature » in. *Les Chemins actuels de la critique*, collectif, Paris, 10/18, 1968, p. 270.
- ١٨- AKKAM (F.), *La Poétique d'Abu Tammām, « Créateur de l'insolite chez les Arabes »*, thèse ès lettres et sciences humaines, soutenue, à Paris, 1980.
- ١٩- ديوان ، ط. عزام ، رقم ٤٦٥ ، ٤٦٦/٤ .
- ٢٠- ديوان ، رقم ١٤١ ، ٢١٧/٣ .
- ٢١- ديوان ، رقم ٢٢٧ ، ٢٧٠/٤ .
- ٢٢- VALERY (P.), « Choses tuées, in œuvres Complètes, ed. Gallimard, « Bib. de la Pléiade » 1965, t. II, p. 486.
- ٢٣- ديوان ، رقم ١٦ ، ٢٣٤/١ .
- ٢٤- ديوان ، رقم ١٦ ، ٢٣٥/١ .
- ٢٥- ديوان ، رقم ٧٦ ، ٢٣٧/١ .
- ٢٦- ديوان ، رقم ٧٦ ، ٢٣٨/١ .
- ٢٧- ديوان ، رقم ٧٦ ، ٢٣٩/١ .
- ٢٨- ديوان ، رقم ٧٦ ، ٢٣٧/٢ .
- ٢٩- ديوان ، رقم ٧٦ ، ٢٣٩/٢ .
- ٣٠- المصدر نفسه .

- ٤٢ - ديوان ، رقم ٢ ، ٣٣/١ .
- ٤٣ - ديوان ، رقم ٧١ ، ١٩٤/٢ - ١٩٥ .
- ٤٤ - ديوان ، رقم ٧١ ، ١٩٦/٢ .
- ٤٥ - المصدرو نفسه .
- ٤٦ - ديوان ، رقم ٧١ ، ١٩٦ .
- ٤٧ - ديوان ، رقم ٤٠٠ ، ٤٠٥/٤ .
- ٤٨ - انظر : ابن قتيبة ، الشعر والشعراء ، تحقيق احمد محمد شاكر ، مصر ، دار المارف ١٩٦٦ - ١٩٦٧ ، مقدمة ، ص ٦٣ .
- ٤٩ - ديوان ، رقم ٣٩٧ ، ٣٩٣/٤ .
- ٥٠ - انظر ما قبل ، ص ١٧ .
- ٥١ - انظر ديوان ، رقم ٧٤ ، ٢١٦/٢ ، ب ١٠ .
- ٥٢ - ديوان ، رقم ١٤ ، ٩٦/١ .
- VALERY, « L'innovation esthétique », in variété, œuvres Complètes, ed. pléiade, t. 1, p. 1418, cf. ibid. « La tentation de saint Flanbert », p. 613.**
- ٥٤ - ديوان ، رقم ١١١ ، ١٩٤/٤ .
- CROCE (B), La Poésie, ed. P.u.F., 1951, p. 9.**
- ALLARD (M.), « Comment al-Kindi a-t-il lu les philosophes grecs ? » in Mélange de l'université saint-Joseph, t. XLVI, p. 461**
- ALLOUGBI (A.), « Le Comportement animal vu par Gähiz, thèse de doctorat de 111ème Cycle, présentée à Paris, 1975, pp. 8-12.**
- ٥٧ - انظر :
- BOU AMRANE (Ch.), Le Problème de la Liberté humaine dans la Pensée musulmane, Paris, Vrin 1978.**
- ٥٨ - انظر :
- ٤٢ - ديوان ، رقم ٧١ ، ١٩٥/٢ .
- ٤٣ - ديوان ، رقم ٢ ، ٤٠/١ .
- ٤٤ - كثير من الأدلة توسيع هذه المقدمة :
- ١ - الهيئة الوضعية التي كان يمارسها والد الشاعر : فقد كان خاتما في دمشق .
 - ٢ - الفتوة البائسة : فقد اغضى الشاعر فتوته صانع لستاج في دمشق ، ثم اتجه الى مصر ليعيش من بيع الماء في مسجدها الكبير .
 - ٣ - الماعة الجسد : فقد كان الشاعر ينطق لغة تقنية للقلابة ، ولكنه كان ذات صوت اجيش ، وكان مصابا بعاهة في النطق ، لكان يطفي باشتعاله الى راويته « صالح » ليتشدّها . اما ظاهر هذه المقدمة فمديدة ايضا . ومنها : ١ - النسب المزيف : فقد غير الشاعر اسم ابيه قدوس الى واس ، وصنع لنفسه نسبة يسلمه بقبيلة طيء . ٢ - هوس ابي تسام بالوصول الى قيام رفيع في المجتمع . ٣ - دينيته في ان يفرض نفسه على انه متلوق ، بوساطة خلق شوري جديد ، مطبوع بالاطراف .
- ٤٣ - ديوان ، رقم ١٦ ، ٣٦/١ .
- ٤٤ - ديوان ، رقم ١٧ ، ٢٤٢/١ .
- ٤٥ - المصدرو نفسه .
- ٤٦ - ديوان ، رقم ٨٩ ، ٣١٤/٢ .
- ٤٧ - ديوان ، رقم ٩٣ ، ٣٤٢/٢ .
- ٤٨ - انظر (ب ٥٣) ، ديوان ، رقم ٣٧ ، ٤٠٤/١ .
- ٤٩ - ديوان ، رقم ٦٠١ ، ٣٨٥/٢ .
- ٤٠ - ديوان ، رقم ٢ ، ٢٩/١ .
- ٤١ - انظر :
- BARTHES (R.), « L'artisan du style », in Le Degré zéro de l'Ecriture, Paris, Gonthier, 1971, pp. 55-56.**



المخطوطات لغربية

بَيْن يَدِي التَّحْقِيق

د. محمد التوني

كثيراً ما يتساءل الأدباء : هل التَّعْقِيق في مستوى التَّالِيف ؟
وهل يُنْظَرُ إِلَيْهِ مِن النَّاحِيَةِ الْعِلْمِيَّةِ بِمِنْفَارِ التَّقدِيرِ وَالْأَهمِيَّةِ ؟

الحق أن التَّحْقِيق جهد علمي مشكور، اذا قصد صاحبه خدمة العلم والأخلاص له . وقد يتطلب التَّحْقِيق وقتاً أطْوُلَ مِنَ التَّالِيفِ . كما أن خدمة الكتاب القديم ، والباسه للبوس العلمي الجديد أمر لا يقل بحال عن التَّالِيفِ . وما زالت أنظار العلماء تتلفت نحو المحققين ، وتوليهم الاحترام والتَّقدِير الرائدين ، ولا سيما من أخلص في عمله ، وأصاب في نتاجه . أما من حيث المردود ، فالتأليف العائد يعادل التَّحْقِيق الجيد .

ولعل أثمن المخطوطات التي نعن بحاجة ماسة إلى ارقاءتها النور ، ونعرض على كشفها ، تلك التي ألفها أصحابها عن تراجم الأعلام ، والتَّعرِيف بالكتب ، ودواوين الشعراء الذين فقدت مجموعاتهم ، أو منتخبات شعرية لأعصر قل فيها التراث المبذول بين الأيدي .

وفي الحق فان ما وصل اليانا كان تراثاً ضخماً - وما ضاع كان أضخم - ولا سيما حين تتهيأ الظروف المناسبة لطبع المخطوطات كلها ، أو الشئين منها على

الأقل . وتتجه أنظار القطر العربي السورياليوم الى احياء تراثنا العلمي بطبع المخطوطات في تاريخ الطب ، والهندسة ، والبطريقة ، والزراعة .. وعلى هذا يدأب معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب ، لأنها تؤكد على مكانة العرب العلمية في مرحلة ترأسوا فيها عملية الابداع في العلوم .

ونقف أمام من يشتغلون بالمخطوطات وقفة اجلال وتقدير ، لأنهم وقفوا أحلى ساعات حياتهم على العيش في رداء المكتبات وبين أروقتها ينشئون كنوز العرب ، ويقدمونها للأجيال تنهل منها طاب لها ، وكأنهم جنود صامدون صامدون ، متربصون خلف مatriسهم وداخل خنادقهم .

والعمل بالمخطوطات فن من فنون الأدب العديمة ، مما لم يكن معروفاً قبلاً . وقد اتجهت الأنظار اليه منذ وجدت المطبعة ، ومنذ أخذ المستشرقون بطبع تراثنا العربي .. فلهم الفضل في السبق، علينا واجب المتابعة والنبيش والاحياء .

ولما كان الحديث عن هذا الموضوع جديداً ، ولما كان فناً حديثاً فقد وجبت الاشارة الى بعض النقاط المهمة ، التي من شأنها أن تعين القارئ على الانخراط في هذا الميدان ، أو تقدير المشتغلين حق قدرهم . وكل فن ، لم يكن له حتى اليوم قواعد مرسومة ، ولا شروط مقتنة معلومة . لأن المشتغل بالمخطوط يفترض أن يكون في مستوى علمي راق ، وتجربة في حقل التأليف مشكورة . ومع ذلك فقد أخذت بعض الدراسات تشرب أعناقها ، وثبتت جدراتها أمثال دراسة جدية للدكتور عبد السلام هارون ، ودراسة مثيلتها للدكتور صلاح الدين المنجد من البلاد العربية . ولكن هاتين الدراستين موجزتان جداً ، على أهميتها ، ولا يتعدى ما فيها نتائج تجاربها الشخصية العميقة .

وان الذي جرى عليه المستشرقون قبلنا ، وكبار المحققين من العرب ومن المسلمين يكاد يتشابه في أفضل النقاط وأهم الركائز . وهذا يثبت أن المشتغلين في هذا المضمار بلغوا مرحلة من النضج الفكري ، يجعلهم يتشاربون مع غيرهم من أندادهم المستشرقين .

حتى الطلاب الذين تعتمد رسائلهم الجامعية العليا على دراسة مخطوطة

معينة ، يخرجون بها الى النور ، وكأنها جارية على القوانين المنهجية المتبعة . لأن أستاذتهم ، الذين استقوا من منابع متشابهة – مشرقية أو مستشرقية – دربواهم ، وأمسكوا بأقلامهم وأيديهم ، وهدوهم سواء السبيل .

● المشرفون على المخطوطات :

يعد الموظف المشرف على المخطوطات صلة الوصل بين الغزائن والمحقق . ولهذا يفترض به أن يكون على بينة تامة من عمله ، وأن يتعلّم بصفات تؤهله لأداء رسالته خير أداء . من ذلك :

- ١ – أن يكون ذا اطلاع كبير على أمات الكتب والمراجع والماجم .
- ٢ – أن يجري دورة علمية كاملة ، تؤهله لشرف الحفاظ على كنز أمته ، لأن يتقن أمور التصنيف والتبويب ، وأن يلسم بأمور التعميم والتوصير والتظليل ، وأن يجيد عملية ترميم المخطوطات وطرق المحافظة عليها .
- ٣ – أن يلم بأحدى اللغات الأجنبية على الأغلب . ويفضل أن يتعلم الفارسية إن كان عربياً ، وأن يتعلم العربية إن كان فارسياً ، وأن يتعلماً – العربي والفارسي على السواء – التركية . لأن كثيراً من المخطوطات العربية تتضمن كتباً من الفارسية ومن التركية ، ولأن كثيراً من المخطوطات الفارسية تغزو فيها اللغة العربية ، وأحياناً التركية . ولا تكاد تخلو خزانة من الغزائن العربية من بعض الكتب أو الدواوين أو الكناشات الفارسية أو التركية . وأمر معرفة الفارسية ضروري كذلك للباحث المحقق ولطلاب الدراسات العليا الذي يتبع بحوثه عن طريق المخطوطات .
- ٤ – أن يتتصف بالصبر ، والدقة ، والأمانة ، والتعشق للعمل الذي أوكل اليه .

● عمل المحقق :

كان على الأديب قديماً أن يتعرف إلى نوعية الورق ، وحرفة الوراقة ، ومستوى الناسخين وصناعة المداد والقلم . ومثل هذه المعلومات يمكن الاطلاع عليها في كتب الموسوعات التي ألفت في عصر الممالية ، مثل كتاب «صبيح الأعشى» للقلقيشندى ، و «نهاية الأربع» للنويري .

أما اليوم فعلى المحقق أن يلم بالمدسات والقارئات، وبأنواع الآلات الطابعة، وأي نوع منها يؤدي المهمة في إخراج الكتاب ، ونوعية الورق الذي يتقبل العبر ، ويرجح النظر . وأي جسم من العروض يمكن أن يرصف به الكتاب ، وما هي أرقام العروض المساعدة . كما عليه أن يعرف منَ من الناشرين يسخو على الكتاب المحقق ، ومن منهم يغار على الكتاب وعلى إخراجه . كما عليه أن يلم بالمكتبات التي سيراسلها للحصول على النسخ التي يحتاج إليها ، وأن يتتأكد من تكرار النسخ ، واقتضاء المكرر منها ، وجمع كل النسخ اذا أراد لعمله الكمال ، ما لم تكون المخطوطة فريدة في العالم .

و قبل أن يراسل المكتبات عليه أن يتتأكد من الفهارس الموثقة من العنوان الأصلي الذي يريد ، والرقم الذي ينضوي هذا العنوان تحته . فقد تتشابه العناوين أحياناً ، كما قد تختلف ويكون المضمون واحداً . فقد عثرت على نسختين من كتاب « دمية القصر » للباخري : الواحدة في تركية بمكتبة بايزيد ، وقد كتبت بعد ٢٢٠ سنة من وفاة المؤلف ، والثانية في النمسة وقد كتبت سنة ٢١٥٤ هجرية ، كتب على كعب النسختين « تاج الكتاب في طبقات الشعراء العرب »، وهو ما في الأصل نسختان من دمية القصر، شاء الناسخ تغيير العنوان .

وقد يعثر المحقق على مخطوطة بلا عنوان ، فيستطيع الاستدلال عليه من ترجمة المؤلف . كما قد يحدث العكس معه ؛ بأن يفقد اسم المؤلف ، فيستطيع حينئذ الاستدلال عليه من اسم الكتاب وموضعه . وذلك بالرجوع الى الكتب التي ترجمت للمؤلف ، أو للكتب التي تُعنى بأسماء الكتب ، مثل : كشف الظنون ، وايضاح المكنون ، وأسماء الكتب . والكتاب الأخير هو من الكتب النادرة في معرفة الكتب القديمة ومؤلفه هو « رياضي زاده » أستاذ حاجي خليفة . يعاد طبعه الآن بدمشق ، بعد أن طبع في القاهرة والكويت .

وعلى المحقق كذلك أن يتثبت من اسم المؤلف كاملاً ، فيذكره في مقدمة دراسته ، مع ذكر الكتب التي تعرضت لترجمته ، والإشارة الى الصفحات والأجزاء ان أمكن ، ليسهل على الباحثين الرجوع اليها اذا أرادوا التوسيع في هذا المضمار .

وأن يضع مقدمة يعرّف بها الكتاب، والمؤلف ، والعصر ، ومميزاته . ويفضل

أن تكتب عقب الانتهاء من تحقيق المتن وطبعه ، ولا مانع عندئذ من أن تكتب المقدمة في خاتمة الكتاب .. وهي طريقة حديثة قلما اتبعت قبلًا .

وبالطبع فان معرفة أنواع الخطوط، وتاريخ كل خط ، والأمسكار التي انفردت بأنواع معينة من الخطوط . ليتسنى له كشف المخطوطة التي بين يديه . فمثلاً كانت الكتابة في القرون الهجرية الثلاثة الأولى (كوفية) ، ثم أخذت في التطور والتغير . أما الخط العتيق الذي ينسب اختراعه إلى ابن مقلة ، فليس في الواقع من ابتداعه . ولكن له الفضل في ترسير دعائمه ، ووضع قوانينه واشاعته . ثم هناك (الخط الفارسي) ، وهو خال من التعقيدات والدوائر الخطية (الديوانية) . وهو الذي كانت تكتب به الكتب الفارسية في العصر العباسي ، ثم كتبت به كتب عربية كثيرة . وهو الخط الذي انتشر في المؤلفات الشامية فيما بعد .

وكذلك نجد (الخط الأفريقي) ، الذي هو بين خط المشارقة وخط الأندلسين . ويتميز (القلم الأندلسي) بأنه مثال إلى الاقتباس من أشكال الألفباء اللاتينية في الأندلس التي كانت تكتب به في تلك الأيام ، مع كثير من الاستدارات وتدخل الكلمات ، وتغير كبير في كيفية التنقيط ، كوضع نقطة الفاء من تحت ونقطة القاف من فوق .

والمهم في الأمر أن الأندلسين اختلفوا عن المشارقة في ترتيب النبات ، وهذا ما دعاهم إلى ترتيب معاجمهم بأشكال مختلفة لما يفعله المشارقة . ويلاحظ أنهم نظموها بشكل متناسق ، حيث رصفو الحروف المتشابهة الرسم تلو بعضها بعضاً . والألفباء الأندلسية هي :

أ . ب . ت . ث . ج . ح . خ . د . ذ . ر . ز . ط . ظ . ك . ل .
م . ن . ص . ض . ع . غ . ف . ق . س . ش . ه . و . ل . ي .

يسوّقنا هذا الحديث للإشارة إلى (الألفباء الفارسية) . فقد سار الفرس في ترتيب النبات بعد دخول لغة القرآن إلى بلادهم على نهج المشارقة . ولكنهم حين أرادوا ترتيب أحرفهم الفارسية الأربعـة التي انفردوا بها وهي : ب . ج . ڏ . گ . ربوا كل حرف عقب مثيله ، بحيث وضعوا الباء بثلاث نقاط بعد الباء العربية ، وبعد الجيم العربية وضعوا الجيم الفارسية ، ومثلهما الزاي والكاف الفارسيتان . غير أنهم وضعوا الواو بين الهاء والياء ، لتكون

الهاء فاصلًا بين ما آخره وآو ما آخره ياء . وعلى هذا سار مؤلفو المعاجم العربية الذين أصلهم فارسي كالزمخري في أساس البلاغة ، والفيروز آبادي في القاموس المعيط ، وكذلك فعل كل مؤلف فارسي في معجمه الفارسي . وعلى المحقق أن يكون مطلعاً ، ومضطلاً ، على : العروض ، المعاجم ، النحو ، كتب الترجم ، البلاغة .

● نسخ المخطوطة :

وليس كل النسخ متساوية من الناحية العلمية ، ولا من جهة القيمة الأثرية . فهناك النسخة الرئيسة والتي هي النسخة الأم التي هي بخط المؤلف ، ثم النسخة باجازة ، ثم النسخة المنقولة عن الأم باجازة ، ثم النسخة من غير اجازة . وهناك فروع هي التابعة للنسخ السابقة زمنياً ، أو التي فقدت الرابط .

كما أن النسخة المطبوعة مهمة إن وجدت ، لأنها قد تتم النسخة المعتمدة ، ولا سيما إذا فقد أصل المطبوع ، أو أن المحقق الأول لم يعتمد على نسخ عشر عليها المحقق الجديد ، ولأن فيها آراء المحقق الأول الذي عانى حتى كشف المديد من النقطة الفامضة ، ومن الواجب العلمي عندئذ أن يبين فضل السابق وتجديد اللاحق . وقد حصل مثل هذا كثيراً ، كان المستشرقون غالباً أصحاب الفضل الأول ، كالمستشرق الألماني « رودولف جاير » الذي أخذ عنه الدكتور محمد حسين طبعة ديوان الأعشى ، والمستشرق البريطاني « ليال » الذي أخذ عنه النجار طبعة ديوان عبيد .

وإذا كانت النسخة غير معروفة التاريخ ، يستطيع المحقق التوصل إلى معرفة القرن الذي نسخت فيه بنوعية الخط ، أو باسم الناسخ ، أو بجنس النقش (العبر) والورق . ويجب الانتباه هنا إلى أن النسخة الواحدة تكون مكتوبة أحياناً في زمانين متباوتين ، بحيث يضيع جزؤها ، فيكمله ناسخ آخر في قرن آخر .. ويعرف هذا أيضاً من نوع الخط والنقش .

ويجب أن نعرف هل الناسخ من النوع المخلص الدقيق ، أو أنه جاهل ماسخ ، حسبه أن يملاً الصفحات ليكسب أجراً عمله . وهل الرواية أديب مخلص نقل بأمانة ، أو أنه أضاف من عنده بعض الإضافات من غير إشارة ؟

وقد يضيف المؤلف اضافات يلعقها بكتابه ، فإذا ما ذكر أنها ذيل أباقاً لها الحق على حالها . أما إذا أشار إلى أنه كان يريد الحق هذه الزيادات في مكانها، ولم تسعفه الفظروف ، كان على المحقق أن يلبي رغبة المؤلف ، على أن يذكر ما فعله في مكانه . وهذا ما كان على محقق يتيمة الدهر أن يفعله ، وهذا ما قمنا به فعلاً . فقد أضفنا « تتمة اليتيمة » في أماكنها التي أشار الشاعري إليها .

ومن الملاحظات الجديدة على النسخ ، أن نسخة المؤلف التي عشر عليها قد تكون مسودة ، فعلى المحقق أن يبحث عن المبيضة . فقد يكتب المؤلف كتابه ، ثم يعيد النظر فيه ، ويضيف عليه ما يراه مناسباً ثم يببس ، ويترك نسختين متداولتين .

كما أن هناك نسخة منسوبة ونسخة ناسخة؛ فقد يؤلف أحدهم كتاباً ثم يعود إلى كتابته من جديد في بلد آخر وظروف أخرى . وعلى هذا فقد يكون هناك أكثر من مبيضة ، وحيثما بعضها يفضل الأخرى بالدقة .

أما الدواوين ، فقلما نجد الشاعر نفسه يدون ديوانه بخط يده . وإذا حصل مثل هذا فإن النسخة – إن عشرنا عليها – ستكون أماً ، وتعد من روائع المخطوطات . وقد ينسخ الديوان عن الشاعر نفسه ، أو يقرأ عليه بمدنسخة . وكثيراً ما نقع على أكثر من نسخة للديوان الواحد ؛ بعضها لرواته ومحبيه ، وبعضها لحساده ومبغضيه .

وعلى المحقق أن يرجع إليها إن أمكن ، وعليه أن يأخذ بالحسبان : الرواية إذا كان شاعراً ، فقد يضيف من عنده بيتاً ، أو يغير كلمات . ويقوم بجمع الشعر عادة معبأ أو معادياً . والمتتبلي من أكثر الشعراء الذين جمع شعرهم من محبين ومبغضين ومعتدلين . وأفضل الدواوين ما كان مجازاً بخط الشاعر .

● نقص النسخ :

كثيراً ما تصيب الكتابة بتعريفات ، كسقوط نقاط أو إضافة غيرها ، والتصاص نقاطاً بعضها بعضاً ، والتتشابه بين الفاء والغين ، وبين الدال واللام ، وبين الراء والنون . كما قد تزداد أسنان الكلمة ، ويسقط بعضها . وقد يقفر

الناشر سطراً أو مقطعاً سهواً أو عمداً ، فيتلافاها المحقق من نسخة أخرى ، أو من كتب مطبوعة ، شريطة أن يذكر ذلك في العاشية .

وقد يصيّب التأكيل بعض الورق . وأذكر أنني زرت مكتبة جامعة « أوكلاند » بالهند ، فهالني أن وجدت الأرضة لم تترك سطراً أذ أعملت فيها خراميمها . وكانتها كانت تتعمد قضم السواد من السطور . وكم آلمني هذا المنظر عندما وجدت من بينها مجموعة نادرة من الكتب العربية والفارسية التي لم تر النور ، ولن تراه . والجهل برعاية المخطوطات هو الذي يصل بالنسخ إلى مثل هذه المرحلة المتردية .

● تحقيق المتن :

بعد مراعاة كل ما سبق ، بامكان المحقق أن يضع المتن بين يديه ويشرع في تحقيقه . وأهم ما يقوم به :

- ١ - الاعتماد على أقدم النسخ أو على أفضلها خطأ وكمالاً . ثم يقارنها بباقي النسخ التي حصل عليها .
- ٢ - الاختصار ما أمكن ، سواء أكان ذلك في المقابلات أم في الشرح ، كيلا تتضخم الصفحات كما يفعل بعضهم .
- ٣ - وضع رموز معينة لكل نسخة أو لكل اصطلاح ، كما ترى في الأشكال والرواسم .
- ٤ - ضبط الأعلام وأسماء الأماكن .
- ٥ - نقل المشكول من المؤلف نفسه بعد التأكد من صحته ، أو شكل الصعب من الكلام بالاعتماد على أفضل المعاجم القديمة ، مع الاشارة إليها .
- ٦ - الأمانة التامة في النقل ، بما في ذلك الهوامش والتعليقات ، ولا يسمح للمحقق بأن يغير شيئاً . وعليه التعليق في العاشية كما يشتته . أذكر هنا لأن أحد المحققين في دمشق ، أذهلني عندما أعلمني أنه غير مجموعة من الفاظ ديوان شاعر لأنه لم ينسجم معها !!

خط توبي (ت)

ص ٢٣٦ بـ مرسود في المكتبة العالمية (٢٠٠)

النسخة المطبوعة تختلف عن النسخة المطبوعة في المكتبات العالمية
طريقها من المطبوعة في المكتبات العالمية إلى المطبوعة في المكتبات العامة
فيما يلي نبذة عن مراحل إنتاج وطبع ونشر الكتاب:
الخطوات التالية التي تمر بها المطبوعة في المكتبات العامة:
 خط إنتاج الكتب في المكتبات العامة يتألف من خمسة مراحل رئيسية، وهي:
 ١- إعداد المخطوطة (تحضير المخطوطة وإدخالها في الماسنجر)
 ٢- تصميم وطبع المخطوطة (طبع المخطوطة على الماسنجر)
 ٣- تحرير المخطوطة (تحضير المخطوطة للطبع)
 ٤- طبع المخطوطة (طبع المخطوطة)
 ٥- توزيع المطبوعة (توزيع المطبوعة في المكتبات العامة)

كما يوضح في المخطط التالي:

١- إعداد المخطوطة (تحضير المخطوطة وإدخالها في الماسنجر).

٢- تصميم وطبع المخطوطة (طبع المخطوطة على الماسنجر).

٣- تحرير المخطوطة (تحضير المخطوطة للطبع).

٤- طبع المخطوطة (طبع المخطوطة).

٥- توزيع المطبوعة (توزيع المطبوعة في المكتبات العامة).

أ. ملحوظات:

١- تختلف مراحل إنتاج الكتب في المكتبات العامة عن مراحل إنتاج الكتب في المكتبات العالمية، حيث أن المطبوعة في المكتبات العالمية تمر بـ ٧ خطوات، بينما تمر بـ ٥ خطوات في المكتبات العامة.

٢- تختلف مراحل إنتاج الكتب في المكتبات العامة عن مراحل إنتاج الكتب في المكتبات العالمية، حيث أن المطبوعة في المكتبات العالمية تمر بـ ٧ خطوات، بينما تمر بـ ٥ خطوات في المكتبات العامة.

٣- تختلف مراحل إنتاج الكتب في المكتبات العامة عن مراحل إنتاج الكتب في المكتبات العالمية، حيث أن المطبوعة في المكتبات العالمية تمر بـ ٧ خطوات، بينما تمر بـ ٥ خطوات في المكتبات العامة.

٤- تختلف مراحل إنتاج الكتب في المكتبات العامة عن مراحل إنتاج الكتب في المكتبات العالمية، حيث أن المطبوعة في المكتبات العالمية تمر بـ ٧ خطوات، بينما تمر بـ ٥ خطوات في المكتبات العامة.

٥- تختلف مراحل إنتاج الكتب في المكتبات العامة عن مراحل إنتاج الكتب في المكتبات العالمية، حيث أن المطبوعة في المكتبات العالمية تمر بـ ٧ خطوات، بينما تمر بـ ٥ خطوات في المكتبات العامة.

٦- تختلف مراحل إنتاج الكتب في المكتبات العامة عن مراحل إنتاج الكتب في المكتبات العالمية، حيث أن المطبوعة في المكتبات العالمية تمر بـ ٧ خطوات، بينما تمر بـ ٥ خطوات في المكتبات العامة.

٧- تختلف مراحل إنتاج الكتب في المكتبات العامة عن مراحل إنتاج الكتب في المكتبات العالمية، حيث أن المطبوعة في المكتبات العالمية تمر بـ ٧ خطوات، بينما تمر بـ ٥ خطوات في المكتبات العامة.

٨- تختلف مراحل إنتاج الكتب في المكتبات العامة عن مراحل إنتاج الكتب في المكتبات العالمية، حيث أن المطبوعة في المكتبات العالمية تمر بـ ٧ خطوات، بينما تمر بـ ٥ خطوات في المكتبات العامة.

٩- تختلف مراحل إنتاج الكتب في المكتبات العامة عن مراحل إنتاج الكتب في المكتبات العالمية، حيث أن المطبوعة في المكتبات العالمية تمر بـ ٧ خطوات، بينما تمر بـ ٥ خطوات في المكتبات العامة.

٧ - عدم الاعتماد على نسخة واحدة اذا كان في المكتبات أكثر من نسخة ، وان كانت واضحة . فالمقارنة بين النسخ تكشف ما لم يكن متوقعا .

٨ - القراءة الكاملة للنسخة، لمعرفة الموضوع والفصول والأبواب ، وخصائص الناسخ في الكتابة .

٩ - عنونة الأبواب والفصول بحسب الأصول المتبعه اليوم في التأليف ، مع ضرورة الاشارة الى ذلك .

- ١٤ - وضع علامات الترقيم المناسبة ، وان لم يستعملها المؤلف .
- ١٥ - الاشراف الكامل على الكتاب في أثناء طباعته ، شريطة أن يقرأ نسخة للمحقق القراءة الأخيرة قبل الطبع . فقد يصل المحقق الى مرحلة من حفظ التعبير والتراسيك يقرأها من ذاكرته ، فلا يرى الخطأ المطبعي ، فيؤذن في طلبة العلم ، ويتأذى من الساخطين . وهذا ما تجري عليه الجامعة العثمانية في حيدر آباد ، اذ لا يصح المحقق تجاري كتابه ، بل يصح تجارب كتاب آخر .

★ ★ *

● **الحواشي والتعليقات :**

ذكرت في مطلع بعثي أن على المحقق تسجيل اختلافات النسخ ، مع رموز الاضافات والنحو في الحواشي . ولكنني لم أذكر الجهد الكبير الذي يعانيه المحقق حتى يفهم النص . ومن المفيد جداً أن يسجل المحقق ما يراه مناسباً لتوضيح الفامض ، أو التعريف بعلم اعتبره ، أو مكان ذكره المؤلف ، أو الاشارة الى صاحب بيت أو قول أغلق عنه المؤلف ، أو الى موضع آية كريمة ، أو حديث شريف .

ويستحسن أن يقسم المحقق - عندئذ - حواشيه الى طبقتين : يضع أرقام الطبقة الأولى بالأرقام الأجنبية (اصطلاحاً) ، وينحصرها لاختلاف النسخ . ويخص الطبقة الثانية بالأرقام العربية ، ويسجل فيها شروطه المناسبة والتعليقات الموضحة . وسبب هذا الفصل أن الباحث عن اختلافات النسخ غالباً ما يكون من الأدباء أو الضليعين . ولا يشترط ذلك في الباحث عن المانع والتعليقات .

● **المراجع الرئيسية :**

ما لا شك فيه أن هناك مراجع لا يمكن الاستفادة عنها في أي تحقيق لكتاب مهما كان نوعه . ومن هذه المراجع : المصحف المفهرس - المعجم المفهرس

لألفاظ الحديث - كشف الظنون - ایضاً المکنون - أسماء الكتب - هدیة المارفین - معجم سرکیس - معجم المؤلفین - الأعلام - وفيات الأعیان وملحقاته - کتب الطبقات والسیرة - کتب التراجم - معجم القبائل - مجمع الرجال - بروکلمن - سیزکین - دوائر المعارف - الموسوعات .

● الفهارس :

وفي ختام عمل المحقق العلمي يشترط به أن ينهي مخطوطته بفهارس علمية مفصلة . والفهارس أكبر عمل يقوم به المحقق أو تلميذه بعد تحقيقه المتن وطبعه . ولا يجوز إنجاز الفهارس قبل الانتهاء من طباعة الكتاب . وجود الفهارس المفصلة يساعد طلبة العلم في بحوثهم كثيراً . ومع أن لكل كتاب فهارس خاصة ، فهناك الفهارس العامة التي لا يمكن إغفالها . من ذلك :

فهارس للأعلام - فهارس للأماكن - فهارس للقبائل - فهارس للآيات -
فهارس للأحاديث - فهارس للأمثال - فهارس للأشعار بحسب القوافي أو بحسب الأبحـــر - فهارس للألفاظ المعربة - فهارس للموضوعات .



توضیح المکتبة للبناء حیر الدین الرشیمی

مطاع اطراشی

تمهید :

لعل أشد نقص في الكتاب العربي هو فشو التصحيف والتعریف فيه ، ولذلك أسباب ، منها خلو أكثر المخطوطات عن الشكل ، وخلو كثير منها عن النقط ، وتقارب صور بعض العروض .

ولما كان أكثر الخطأ وأشهده خطرًا ما يقع في الأسماء التي تتشبه بغيرها لتلك الأسباب ، فقد وجه علماء السلف عنايتهم إلى هذا الأمر ، فوضعوا لذلك كتاباً خاصة فيما سموه المؤتلف والمختلف في الأسماء والأنساب ، وهو ما تتفق في الخط صورته وتفرق في اللفظ صيغته ، مثل : عباد ، وعَبَاد ، وعَبَاد ، وعيَاد ، وعيَاد . قال ابن الصلاح : « وهو فن جليل ، من لم يعرفه من المحدثين كثُر عثاره ولم يعدم مُخْجِلاً »^(١) . ومن أشهر الكتب التي صنفت فيه : تلخيص المشتبه للخطيب البغدادي ، والأكمال لابن ماكولا ، والاستدراك لابن نقطة ، والمشتبه للذهبي ، وهو ما سنخذه بطرف من البحث التالي .

المشتبه للذهبي :

عنوان الكتاب بتمامه : « المشتبه في الرجال أسمائهم وأنسائهم » . . . تصنیف الامام الحافظ أبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٦٧٣ - ٧٤٨ هـ) .

قال في مقدمة الكتاب :

« هذا كتاب مبارك جم الفائدة في معرفة ما يشتبه ويتصحّف من الأسماء والأنساب والكتني والألقاب ، مما تافق وضعاً وخالف نطقاً ، ويأتي غالبه في الأسانيد والمرويات . اخترته وقربت لفظه وبالغت في اختصاره ، بعد أن كنت علقت في ذلك كلام العاشر عبد الغني بن سعيد الأزدي في المشتبه والمختلف ، وكلام الأمير العاشر أبي نصر بن ماكولا ، وكلام العاشر أبي يكر بن نقطة ، وكلام شيخنا أبي العلاء الفرضي وغيرهم ، وأضفت إلى ذلك ما وقع لي أو تبيّن له . فاعلم – أرشدك الله – أن العمدة في مختاري هذا على ضبط القلم .. فاتقن يا أخي نسختك ، واعتمد على الشكل والنقط ولا بد ، والا لم تصنع شيئاً^(٢) »

ونظراً لاتساع مادة الكتاب ولطافة حجمه في الوقت نفسه ، فقد احتل مشتبه الذهبي مكاناً بارزاً بين نظرائه من كتب هذا الفن ، فجداً عمدة الباحثين ، وتعلق به المحققون منهم بأسباب من التذليل والاستدرار .

وقد طبع المشتبه طبعتين اثنتين : الأولى في ليدن سنة ١٨٦٣ م ، بعنوان المستشرق الهولندي دي يونج . والثانية في مصر سنة ١٩٦٢ م بتحقيق الأستاذ علي محمد البعاوي ، وقد كان عمده في نشر الكتاب مخطوطة في مكتبة أحمد الثالث باستانبول ، مضبوطة بالقلم ضبطاً كاملاً واضحاً ، وقد قرأ النسخة ابن ناصر الدين ، وكتب على هامشها تعليقات هامة^(٣) . والظاهر أنها تختلف عن النسخة الأولى بعض الاختلاف ، وأنها تفوقها ضبطاً وترتيباً .

التوضيح والتبيير :

تناول عمل الذهبي من بعده شخصيات علميتان لامعتان ومتعاصرتان ، الأولى في الشام ، والثانية في مصر ، وهما : ابن ناصر الدين الدمشقي ، وابن حجر السقلانى المصرى .

● أما ابن ناصر الدين (٧٧٧ - ٨٤٢) فقد ظهر مما سلف أنه قرأ المشتبه وكتب بحواشيه تعليقات نفيسة تعقب فيها الذهبي واستدرك عليه . لكنه لم يكتف بذلك ، فصنع في التعليق على المشتبه كتابين : أولهما توضيح المشتبه ؛ وجاء في مقدمته قوله :

« أما بعد ، فان كتاب المشتبه في الرجال أسمائهم وأنسابهم ، الذي الفه في سنة ثلاثة وعشرين وسبعينة الإمام العاقد أبو عبدالله الذهبي رحمة الله ، كتاب مشتمل على فوائد ، محتوى على نفائس فرائد ، ليس له في مجموعه نظير ، لكن اختصاره أدى إلى التقصير . فترك التقيد بالعروف واحتكم ، وجعل اعتماد طالبه على ضبط القلم ، فاشك بذلك ما أراد بيانه ، وخفي بسيبه ما قصد اعلانه ، فأوضحته الحمد ما أهمله ، وبينت ما أجمله ، وفتحت ما أقفله ، وأوضحت عمما غفله ، ورفعت في بعض الأنساب ، ونبهت على الصواب مما وقع خطأ في الكتاب(٤) »

ولقد صدق رحمة الله ؛ فان الناظر في كتابه يتبين ، ولأول وهلة ، مبلغ الجهد الذي بذله في تحقيقه ، وكأنما أراد الأيديع زيادة لستزيد ، حتى عده الدكتور بشار عواد معروف « من أنفس الكتب الموضعية في هذا الفن على الاطلاق(٥) » .

ثانيهما - الاعلام بما وقع في مشتبه الذهبي من الأوهام ، قال عنه الزركلي : « جردها من توضيح المشتبه مؤلفهما محمد بن أبي بكر عبدالله بن محمد ، المعروف بابن ناصر الدين . مخطوط كتاب سنة ٨٢٩ ، وطربه بخط مؤلفه . في المكتبة العربية بدمشق »(٦) .

ويستفاد من هذا التعريف الوجيز أن ابن ناصر الدين كان قد فرغ من كتابه « التوضيح » قبل سنة ٨٢٩ ، وأن عنایته بمشتبه الذهبي لم تقطع بعد تأليف التوضيح ، مما جعله أرسخ قدماً من غيره في هذا الكتاب بخاصية ، وفي فن المشتبه بعامة .

● أما ابن حجر العسقلاني الإمام (٧٧٣ - ٨٥٢) فقد صنع في التعليق على المشتبه للذهبي كتابه المعروف « تبصیر المنتبه بتعریف المشتبه » ، وقال في مقدمته - وهذه عبارته باختصار :

« أما بعد ، فاني لما علقت كتاب المشتبه الذي لخصه العاقد الشهير أبو عبدالله الذهبي رحمة الله ، وجلت فيه أعوازاً من ثلاثة اوجه : أحدها تحقيق ضبطه لأنّه أحال في ذلك على ضبط القلم . ثانياًها : أبحافه في الاختصار . ثالثتها : ما فاتته من التراجم المستقلة . فاستغرت الله تعالى في اختصار ما أسهب فيه ، وبسط ما أجهف في اختصاره(٧) »

ولعل من المناسب أن نتساءل ؛ بعد عرض ما مر من مقدمتي التوضيح والتبيصير : هل كان ابن حجر على علم بعمل ابن ناصر الدين في المشتبه ، أو كان

ابن ناصر الدين على علم بعمل ابن حجر في المجال نفسه ؟ لا بد من التسلیم أولاً
بأنه من غير المعقول أن يخفى الامام ابن حجر وأعماله الكبرى على مثل ابن ناصر
الدين . ثم من الثابت أن ابن حجر قد أذاقني كتاب « التبيان لبيان البیان » من
تصنيف ابن ناصر الدين ، واستدرك عليه ذيلاً في أربع ورقات يخذه^(٨) ، مما
يقطع بمعرفته بابن ناصر الدين وببعض أعماله . ومع ذلك يبقى السؤال قائماً :
هل كان ابن حجر على علم بتوضیح ابن ناصر الدين ؟ العق أنه ليس في عمل
الرجلين - برغم التوافق الظاهر في أفکار المقدمتين - ما يشير الى أنها صدرتا في
كتابيهما عن رأي متبادل أو فكر مشتركة ، لكن الذي يظهر مع ذلك هو
أنهما كانوا يعلمان في المشتبه في أوقات متقاربة ؛ ذلك لأن ابن حجر كان قد فرغ
من مسودة التبصیر كما يبدو في سنة (٨١٦)^(٩) ، على حين فرغ ابن ناصر
الدين من كتاب التوضیح قبل سنة (٨٢٩)^(١٠) كما مر آنفاً .

واثمة سؤال ثان يفرض نفسه في مجال المقارنة بين الكتابين وهو : هل كان
تبصیر ابن حجر في مستوى توضیح ابن ناصر الدين ؟ لا ريب في أن الامام ابن
حجر قد انتهت إليه الرئاسة في زمانه في علوم العدیث ، وعلم المشتبه واحد منها .
لكن الناظر في الكتابين وخاصة يشعر شعوراً واضحاً بأن ابن حجر لم يبلغ في
التدبیل على مشتبه الذهبي مبلغ ابن ناصر الدين ، ولعل هذا ما دفع المعلمی
رحمه الله الى أن يقول في حق التبصیر : وبشيء من المرارة : « والكتاب فيه مواضع
دون مستوى المؤلف ، وذلك للاستعجال وكثرة الأعمال والعرض على الاختصار
(١٠) » ، ثم وافقه الدكتور بشار عواد معروف في الحكم عليه فقال : « وهو كتاب
قيم ، ولكن أني له أن يبلغ مرتبة توضیح ابن ناصر الدين !؟^(١١) »

بقي بعد هذه المقارنة السريعة أن تلتفت الأنظار الى جملة الأمور التالية :

- ١ - تبصیر المنتبه مطبوع في أربعة أجزاء ؛ بتحقيق الأستاذ علي محمد البعاوي .
نشرته وزارة الثقافة بمصر ، في سلسلة « تراثنا » سنة ١٩٦٧ م . وقد
اعتمد الأستاذ البعاوي في تحقيق الكتاب على ثلاثة نسخ خطية ؛ منها
اثنتان مقابلتان بأصل المؤلف والثالثة حدیثة . ويبعد أن بعضها من تلك
النسخ - برغم أحصالتها - دون المستوى الذي يقتضيه ظاهر وصفها^(١٢) .

٢ - كان الأستاذ البوطاوي قد أخرج مشتبه الذهبي في سنة (١٩٦٢ م) عن نسخة قرأها ابن ناصر الدين وكتب بها مشتملها تعليلات قيمة ، ثم أفاد الأستاذ المحقق من تعليلات ابن ناصر الدين في اخراج التبصير من بعد .

٣ - توضيح ابن ناصر الدين موافق في ترتيب المواد للنسخة التي نشرها الأستاذ البوطاوي من المشتبه ، على حين اختلف الأمر في كتاب التبصير بسبب اعتماد ابن حجر على نسخة أخرى . ولقد كان متضرراً والحال كما وصفنا أن يسبق التوضيح التبصير إلى النشر ، لكن الذي حصل أن التبصير قد خرج إلى الناس محققاً مطبوعاً فأتى به لذلك انتشار واسع في الأوساط العلمية منذ خمس عشر سنة ، على حين بقي التوضيح رهين مجده في مكتبات الخاصة من العلماء والباحثين .

ابن ناصر الدين الدمشقي (٧٧٧ - ٨٤٢) :

هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي يكر عبد الله بن محمد القيسى الدمشقى الشافعى ؛ الشهير بابن ناصر الدين : محدث حافظ ، عارف بالنسوب والرجال . أصله من حماة ، وولد بدمشق وتوفي بها . وولي مشيخة دار الحديث الأشرفية^(١٢) .

مترجم في الأعلام ١١٥/٧ ، ومعجم المؤلفين ١١٢/٩ و ٢٣٦/١٠ ؛ وفيهما ذكر لمصادر ترجمته .

نسخة الظاهرية من توضيح المشتبه : وقيمتها :

في دار الكتب الظاهرية بدمشق نسخة كاملة وفريدة من هذا الكتاب^(١٤) ، في ثلاثة مجلدات تحمل الأرقام التالية : « تفسير ٥٨٣ ، ٥٨٤ ، ٥٨٥ » .
المجلد الأول : يبدأ بمطلع الكتاب - وينتهي بأخر حرف العاء (يضم ٢٤٤ ورقة) .

المجلد الثاني : يبدأ بحرف الدال - وينتهي بأخر حرف الكاف (في ٢٤٤ ورقة كذلك) .

الجزء الثالث : يبتدئ بعرف اللام - وينتهي بأخر الكتاب (وهو بعض المجلد ، ينتهي عند الورقة المائة منه) .

وصفها الأستاذ الش رحمه الله في فهرس التاريخ (ص ١٩٦ - ١٩٨) وصفا مفصلا ، ونقل أطرافا من مقدمة الكتاب ، لكنه لم يتبع اسم المؤلف فسمى الكتاب على تردد : « توضيح المشتبه لابن حجر » ، ثم ذكرها الأستاذ اللبناني في المنتخب من مخطوطات الحديث (ص ١٢٤) فنبه إلى وهم سابقه . لكن أوفى بيان عنها كان على لسان المعلمي رحمه الله ، وذلك في مقدمة الالكمال (ص ١٢ - ١٣) ، وساكتفي بعرض هذه الفقرة القيمة من حديثه ؛ قال :

« التوضيح : وهو شرح حافل لمشتبه الذهبي . وفي آخر الجزء الأول والثاني تاريخ انتهاء كتابيهما : الأول في جمادى الآخرة سنة ثلاثين وثمانمائة ، والثاني في شهر رمضان من السنة نفسها . وفي آخر كل منها بخط « ابراهيم بن محمد بن محمود بن بدر العنبلبي » يذكر أنه اشتراك في الكتابة جماعة ، وختم هو . والثالث من النسخة عينها ، الا أنه لم يقع بأخر تاريخ . وابراهيم هذا عالم من تلامذة المؤلف ، ولد سنة عشر وثمانمائة ، وتوفي سنة تسعمائة ، كما يعلم من الضوء اللامع ١٦٦ / ٢ ، والشذرات . »

والنسخة جليلة معربة ، يكثر فيها الضبط بالحركات والعلامات ، ويقل فيها الخطأ ، وتزدحم فيها دلائل المعارضة بأصلها معارضه تحر واتقان . وانما كتبت النسخة لضم الكتاب الى موسوعة « علي بن الحسين بن عروة الدمشقي » التي جعلها شرعاً لمسند الامام أحمد ، بعد ترتيبه على أبواب صحيح البخاري ، وسمها « الكواكب الدراري » ، وصار كلما جاءت مناسبة لكتاب من الكتب أخذه برمتة ، فهذه النسخة هي في الكواكب : المجلد التاسع عشر بعد المائة ، والعشرون بعد المائة ، وبعض العحادي والعشرين بعد المائة . فقد كتبت النسخة في حياة المؤلف قبل وفاته باثنين عشرة سنة ، وفي بلده ، والكتبة كلهم أو أكثرهم من تلامذته ، وابن عروة المكتوبة له من أهل العلم ، ولاشك في أنها عورضت على نسخة المؤلف ، بل ربما كانت المارضة معه هو ، وان لم أظفر بما ينص على ذلك . »

النشر بتصوير المخطوطات :

قطعت صناعة التصوير في الوقت الحاضر آماداً بعيدة في ميادين الرقي والاتقان ، فانتشرت لذلك طباعة صور المخطوطات انتشاراً واسعاً لم تمهده من قبل ، وامتازت في الوقت نفسه بخصائص فنية عالية تجعل المطبوع من تلك المصورات أشبه شيء بالمرأة الصافية تظهر فيها صورة الأصل جلية بكل ملاعها وتفصيلاتها ، حتى لقد استطاعت بعض دور النشر المختصة الحفاظ على الألوان الأصلية في الوثائق والمخطوطات ، بحيث تميزت ألوان الرسم في المصورات بما يميّزها في المخطوطات ، وهو أمر مفيد جداً في مجال التعميق لمعرفة المتنون الأصلية للنصوص والإضافات اللاحقة بعد حين (١٥) .

وعلى ذلك فالتصوير فيما نرى وسيلة سريعة وأمينة في النشر اذا توفر لها ثلاثة شروط لا غنى عنها وهي : حسن اختيار المخطوطة ، والتقديم لها بمقدمة وافية ، وتدليلها بالفهارس المناسبة . وان فتح باب التصوير بالشروط المذكورة نافع للناشئين والمتدرسين معاً في ميادين البحث والتحقيق ؛ يتعرف به الناشئون معالجة المخطوطات القديمة ، ويتدربون على قراءتها وإلتقطوها ، ويرتاح له الآخرون الذين يرون بحق أن مصورة قد أحسن اختيارها وفهرستها أفعى بكثير من كتاب زعم ناشره أنه حققه ولعله كان قد أفسده .

ومن حسن الاختيار أن تكون النسخة تامة جيدة الخط مضبوطة كما في نسخة الظاهيرية من « توضيح المشتبه » ، فالحق أن هذه المخطوطة لا يصح أن تنشر بغير التصوير ، لأن العلم الذي تحمله – وهو المشتبه في الأسماء والأنساب – يتوقف على الضبط قبل كل شيء ، وهذه النسخة غاية في الضبط والاتقان ، فماذا يفيده نسخها وطبعها غير ادخال تعريفات لا بد منها في أثناء النسخ أو الطبع ، وهو ما ينقص من قيمتها ويذهب ببعض فائدتها ؟ ثم ان جمهرة الباحثين حين يرجعون الى النسخة مصورةً جديرون بأن يستشعروا ثقة واطمئناناً بما يقرؤون ، فلا يغالطهم ريب بأن ثمة خطأ أو تصحيفاً فيما ينقلون ويضبطون . يضاف الى ذلك كله أن نشر التوضيح مصورة يجعل منه واسطة المقد بين المشتبه والتبصير المطبوعين ، يمهدان السبيل للراجحة فيه بسرعة ويسر ، ويشهد لهما أو عليهما فيما أثبت المحقق أو الطابع فيما من النصوص .

لِسْنَةِ الْمُتَّقِيِّينَ

الحمد لله الذي نعم بالثمين بغير الشعور وأجعلنا أكملت الحجيج بغير انتقام منه بل كف عنه
وتصليت بيت المقدس وأسلمت رأسي من صارط المطلق سيف المطران ثم شربت ماء العين وشربت
العمواتي للطريق ولقيت حربنا الشرطة العاملة فهم على بعد ما انتهت على طريق توبيخ وفوجئ وانقلب
السيارة وانقلب على سيد الدهب وعلمه الالبين واعمه الازرق أنساً بسبعين سن.
افتى في الشام واتسم الدب الذي نسب له وعمره سبعين لولا الخطأ الذي تلاه في تحضير
عن المحرر برسالة وهي رسالة بـ «شبل غرباً يحيى» مكتوبة بالإنجليزية فلما قرأتها أصابها
أذى في التسمى وندفعه باللغة والاضطراب من دون فاعل من ملطف النافر طرفة سرت وعزمت على تدارك
أمساكه فالدائم التبرير لا يجد أبداً عذرًا وإنما الكراهية بعد العذر
عن ابن الأبهري يعني أن ابن سعيد العابد هو مبتليه كما كان الملاكم يبتلي في الملاعة
أياديه ولديه الذي استولى على داشه ولهذا دخل الملاعة وبعد لاشتراكه في الملاعة وأسدان محمداته
وسنة إرسلان العبد وجعل يخطوا على موتبيه وأسوان عصاً ليصل إلى طبل على الصدر، لا يحضر عدو
عهد أبا سعيد في النادي لم يعرضها شر وعنه لافتة الباب والآن رلاقيها باسمه وصنعا
وأختل نظارها إنما في الانتداب والرقيات آخره وفدت لنظارها لافت اعتماده عمارتها
عفت في ذلك لهم إلى اتفاقه المثير، ضد الراوي في الشهادة والخطاب وكل اليمان طلاقه يصر على
رجمة الملاط التي يذكرها بخطه باسمه العالاني وزعيمه وأشكى إلى كل مراجعته في أنيبيلا هام
أرشك العبد لم يحجزه من العجب بحسب الملام الذي يصعب إيجاده ويشكل وما يزيد على
أدركه من ثباته في تحفته وأعتقد على انتقاله النطافلة ولم يمض شهرين
تلـ من الملاعنة القريب على انتقاله إلى الأستانة، أطافل آيا لاس من دون علمه
بالعام من غير تلقيه الشبح والسائل ترمي به هذا الله يا راد صدر زرالدشتا، وهي بفتح
أوال حوال لقول لها حماه، وأمام عليلي، الكنز الهراء، القيد بالقوس، وأهلك عمله مما يحكى
على سطح الدهب على يديه أو سيار وحربت باسمه العلة، ومحبت وهو الملك على بيته يلهمه وتحفته
ما أقتله والمحب ما انتقام، ورمعي بمعنها، وربت على الصواب بغير خطأ غير أن الأول
زوج من نميري، وابن نميري المحلا الله من زميري على نميري، ورفيق من نميري الظريف ونميري
قطفال، دوري لظمي العصبة زياد، عقار الكاف، وقطاله العنكبي، وابتعدت عن طبلاته، وإنما
العصبة، أسلوب لازمها هي، وتفعيل الماء من انتقام، وأشيء به من خداه، وإنما المطر
ورهلا، المطر، أسلوب شفهي، فالعصبة، أسلوب العنكبي، العنكبي العنكبي، وإنما العصبة،
إيه العنكبي، أسلوب العنكبي، العنكبي العنكبي، العنكبي، العنكبي العنكبي، العنكبي العنكبي،
زفرا، زفرا، العنكبي، زفرا، زفرا،

(صورة الصلحة الأولى من المجلد الأول من نسخة الظاهرية)

قبلها دلائله ويعتمد لها المهم شئتم مسودة عبارة من رائد المدى الذي شاعر مصروف المدى
 بالقبحانه ^و قال جوان حامد الملة فتح اول در تکون الشاه تخت ونعته الورى بعد المتنفذ جوان
 و^و وفيما يعنى ببيان حلته نفت ذكر العارى وابن يوسف البهد وذكر ابراهيم ودفعه
 ان من اقبالها الشطط فندق طاوا ذكر ابراهيم والباراطي بالعمرو وباجرم للصنف الفاسد
 اعذري خلطا ذكر بعد ^{مع} ارجحات صالح امير جوان مذاخرج لاراده دفعه وذكر العازى
 ان روى عن السائب ارجح والراجح وفتنه اراده حربه صالح روى عن عالى ابراهيم تلادى
 شله الانصارى في ذى الذى يحيى في التلادى وهذا اشهر والخلافان الناس اسارت طلاقه ^{وقل}
 واسلمه ^و ولحدث عن كل ازواجه ساده المركب تلت اعلم ابراهيم بأغيرةه ^و ولـ المتنفذ
 فلت ينفع اول در تکون انت ^{مع} فتح الواو بعد الاندون يكتبه ^و ولـ النسب المطلوب
 ان يذوق انت هذان ^و وهو ارجح امير عباس ^و ووعنه شعير سيف وابوعاصم ^و
 وسعيده روى عصير خالد للنظام وبعد خضراء زيد المجرى ماحب على ^ه فنانت ادرك المأمول
 باسم فعيل اليه على سطوةه قال ^و خالد ازعجه لليوان ^و حدث عن التزويت ^و دفعه
 موظ عذر للذكرة ^و لـ عالى ابراهيم زيد المجرى زار ذره ومحرك وجافل سهل دال ^و
 خداه ابراهيم المجرى الواقع اى الرهانى من انصهار لخطه وابنه محمد ابراهيم ^و
 سبع من تأمى المارستان ^و وابن اضم عدل المجرى الشهرين بعد اسلام المجرى عن حمله
 مات شهادته من نصارى صعدت سارع وشتر وشتره ^و وابنه احمد ابراهيم
 ٥ رمات ابر طالع مدار على الذكرة انس وعشتر وشتره ^و
 اخر الجليل الدائى عشر بعلاله بن الوكاك الراوى والمدرس بالمان حدا اثرا طيبا
 سار كافه كما ربنا بيرفي وكافى في اعم ووجه ولهم حاله وصل على شرحد المدى الامر فعل
 الرواهم وازراهم وذرته واهلية الطين الظاهرين ^و راما يارك واما لمنزغ من تعليمه
 يوم المغير ساده عشرين شهريا ^و شهريا ^و واما من المغير العيده ختم انتقد
 عا الله واحرجهم الى رحمة الله وغفوه ووصواته وفقرته ^و ابرهم ^و جبار ^و زوران ^و دل اللئى عماره
 تعال لولفه والداش دل دهاره ^و لست تخته وللناظمه ^و لمع المركب ^و فتحه المدى ^و حمله
 خالص الوجه الدهم انت على كل شئ قدر الملام ^و على سر محمد ^و المدرس ^و العالم ^و
 يتلى في الديار ^و بعد انشائت عقال ^و قال حزن الدافت المده

الصفحة الأخيرة من المجلد الأول من نسخة القاهرة

خاتمة :

وكذلك نخلص الى بيت القصيد من البحث ، انها دعوة تقصد الى الجهات
 المعنية بشؤون التراث ، وغايتها السعي الى نشر توضيح المشتبه لا بن ناصر الدين
 بتوصيير مخطوطته الفريدة التي هوتها خزانة المكتبة الظاهرية بدمشق ، ولعلها
 تبلغ باذن الله ساماً ومجيناً .

مطاع الطرايسي

الهوامش :

- ١٢ - انظر مقدمة التبصير ١٤/١ - ١٥ وختامه ١٥١٤/٤ - ١٥١٥ ، ثم انظر مقدمة الاعمال ١٣/١ - ١٤ ، وراجع حواشي النسخة المطبوعة من التبصير .
- ١٣ - في سوق المصرونية اليوم ، بجوار باب القلعة الشرقي .
- ١٤ - في دار الكتب المصرية قطعة من توضيغ المشتبه ، مصورة عن نسخة خطية محفوظة بمكتبة سوهاج (انظر : المؤرخون المشتبهون للمنجد - ص ٦٣ ، ومقدمة محقق المشتبه - حاشية الصفحة و) . هذا وأشار الأستاذ الإبانى - نسلا عن مجلد مهد المخطوطات - إلى نسخة من التوضيغ في مكتبة عارف حكمة بالديينة المنوره ، وتبين في أنها تبصير المشتبه لابن حجر (انظر : المتنبى من مخطوطات الحديث - حاشية الصفحة ١٢٤ ، والمتتبى من مخطوطات الديينة المنوره للأستاذ عمر رضا كحاله - ص ٩) .
- ١٥ - أقيم بدمشق من قرب - بعثية وزارة الشفاعة والارشاد ، وبعثون من بعض دور النشر النمساوية - معرض للمخطوطات المطبوعة ، شر فيه ثلاثة نسخة مختارة من مخطوطات شرقية وغربية ، مطبوعة بصور تحكى الأصل تماماً في الحجم والشكل واللون .
- ٢ - الشتبه للذهبي (ط العلبي) ص ١ - ٢
- ٣ - المصدر السابق : المقدمة (٥)
- ٤ - توضيغ المشتبه (نسخة القاهرة) : ق ١ « باختصار »
- ٥ - محاضرته في الدورة التدريبية الخامسة لممئوي الدول العربية الدراسية شؤون المخطوطات (ص ٢٣)
- ٦ - الأعلام ٢٦٩/١٠
- ٧ - تبصير المشتبه ١/١
- ٨ - انظر الأعلام ٢٨٦/١٠
- ٩ - تبصير المشتبه ١٥١٤/٤ ، ١٥١٥
- ١٠ - مقدمة الاعمال ١٤/١
- ١١ - محاضرته في الدورة التدريبية الخامسة (ص ٢٣)



من العبر في تاريخنا

وقفة لصلاح الدين في عكا أمساكه

نذير الحسامي

وقف صلاح الدين مستطياً صهوة فرسه في مساء من ليالي تموز من العام ١١٩١ على تلة تشرف من بعد على (عكا) بعد سقوطها بيد الفرنجية الصليبيين وهو يرسل أنفاسه الحارة مع نظراته العزينة الى ما وراء الأسوار التي استعتصت سنتين على الغزاة الذين تكاثرت عليهما جحافلهم بعددهم وعددهم من البر والبحر . وأخذ صلاح الدين في سبعات حزنه يستعرض ما عولم به أهل عكا الأبطال وهم أسرى ويقارن خسنه المعاملة بما عامل به الفرنجية في بيت المقدس يوم فتحه .. ثم ضرب بيده على سيفه متوعداً الغزاة الذين نقضوا عهود صلاح الدين وغدروا بالمواثيق بالارتداد عليهم في معركة قادمة من معارك جهاده .

و قبل أن يلوى صلاح الدين عنان فرسه ليضرب في الصحراء متوجلاً في الظلام ، جمل يخاطب في صلاة المؤمن واجلاله المدينة الباسلة الأبية التي يطيف بها حزن جللته كبرياء الآباء بهذه الزفرات :

فلم تتعصم
لها خبلاء ولا كبراء
ولم تتعصب بغير الماء
★ ★ ★
سلاماً لأرض الكفاح
سلاماً لأرض الجراح

سلاماً لبنت الآباء
سلاماً لأخت الفداء
لنازفة العرج تابي البكا
وترفض في الذل أن تهلكنا
وتكبر ، في العمار أن تهتكنا
جلالها الشرم

تناثت بكل نقیع وناب
الیها العدا من وراء العباب !
اتطمع بالبلوّات الذئب ؟ !

وتترمی الأبياء
بكل أذىء ؟

وتجمع بالعنفوان الغیول
وتحلف أن تسترد الطلول

★ ★ ★
ويرجف سيف الفرازة
لزيارة ليث الفلاة
ترددها في العزون العجارة
فتتصدع كبد الليجى كالمناره
وتصعق قلب العدا بالشرارة
وتوجس ربما

وتسود كتبها
بيارق زفرد فيها البفأة
أفاروا بهن على العرمات !

★ ★ ★
وحطوا كمثل العراد
ولم يحملوا اي زاد !
أساراهم أوردوها الشفار(٣)
فيما ويجهم هل شفوا كل ثار ؟ !
يذل العديد اذا هو جار
ويكسى الهوان
بكف العجان

فيما لصغار السيوف العداد
تعز الأذلين من كل واد !

★ ★ ★

أبى المؤم الا يعود
فخاسوا بكل المهدود
نسوا في دبا القدس انا الغيارى
عفتنا فلم نستبعهم أسارى(٤)
ولم نرم عرضاً لدينا مجارا
وحزموا العدائل(٥)
وراء السلاسل !

فلا تهنى يا ابنتي في القيد
غدا بعسامي اليك أعود
★ ★ ★
حنانيك لا تصمتني
سالت الهوى يا ابنتي
أنا بك مني بعض الجفاء ؟
أغلنك أني عصيت الوفاء ؟
فلم أدرك المعتدي حين جاء ؟ (٦)

يلام الغضنفر
اذا الوثب قصر ؟
فلا وأبيك وروحى التي
تزمر ما خنت اميتي
★ ★ ★

سلى الليل عنى
سلى كل دجن

رويدا فان الفلوأ
 لات يلف العدوا
 يقولون : هل يظفر الظافر ؟
 ويهمس للخائر الغائر
 يؤرقنا (الملك الناصر)^(٧)
 يصيب بسمه
 ويبري بعلمه
 وما زلت أعلو بسيفي علوأ
 فصبراً وإن لم تطيقني السلوأ

★ ★ ★
 ويا ليل ضنم اليتيم
 بقلب الصغارى يهيم
 على منكبه هموم الظرف
 وفي مقلتيه عناد القدر
 وفي مسمعيه نداء السور
 ليمضي مضيأ
 فتى عريباً
 يؤذن بالعشق في (اورشليم)^(٨)
 ويجلو بقية ليل بهيم

★ ★ ★
 ومالي أرى في الغيال
 وألمح خلف الرمال
 دبيب الفرنجة فوق الكثيب !
 وفي الشاطيء العربي الكثيب !
 تنسن طباهم بالف صليب !^(٩)
 ويشدوا الطفاة
 بالف صلاة !
 في غدوات الفلا والظلال
 خذى العذر مما يعنِّ السؤال
 وصوغى رؤاك نشيد نضال

أخاب صليلي ؟ أغاب صهيلي ؟
 أكان لغير الجهاد سبيلي ؟
 وكان سوى جرح قومي دليلي ؟
 أعااف العيادة
 بلا مكرمات
 نايت ولم انس قربك مني
 وخضت المنايا وانت بعيني

★ ★ ★
 سلي كل جرح
 ينز بجنحسي
 أذقت وذاق بليلي الرقاد ؟
 أبیت أعانق طيف الجهاد
 يؤذن سيفي فيصعو القواد
 والقسى مرانى
 بضرب الأعاني
 وأمسى على الصهوات وأضحي
 وأطلع من غيبي ألف صبح

★ ★ ★
 سلي كل نجم
 أنهنه عزمي
 مرور الفصول ، وكرَّ الضنى ؟
 ألم يعرف المعتلى من أنا ؟
 أنا ابن حمى لم يهمن موطننا
 أنا ابن الفتوه
 وترب المرواه
 جلاني أبي وستنتي أمري
 فكنت الإباء عقيدة قومي

★ ★ ★

الحواشى

- ١ - اشارة الى ما هو معروف من ان غزوات الفرنجة الصليبيين كانت تغطي وراء شعاراتها الدينية المغافلة توسيعة استهمارية لا تمت الى الصليب بسبب .
- ٢ - اشارة الى استهصار عكا على الفاتحين .
- ٣ - يذكر التاريخ ان ديتشارد ملك الانكليز في الغزوة الصليبية الثالثة ذييع بعد الاستيلاء على عكا الباسلة التي دام حصارها سنتين / اسیر دون ان يغافل شعور انساني .
- ٤ - سمع السلطان صلاح الدين للفرنجة بالرحيل عن بيت المقدس بعد تحريره ، ويدرك التاريخ انه كان يوزع المال والدواب على المرضى والمسنين منهم وشنبل بطنه النساء والآباء والنساء . وقد شهد المؤرخون الغربيون بموافقت الشهادة والذيل التي وفتها من الغزوة الذين عاملوها بالتقدير .
- ٥ - اشارة الى قتلهم النساء .
- ٦ - زحف صلاح الدين بجنوده لإنقاذ عكا من عساكر الفرنجة فوجد أنهم سبتوه اليها واحتلوا الأماكن المناسبة وقد استطاعوا ذلك بينما قويت شوكتهم في مدينة صور وكان السلطان لم يأبه كثيراً لذلك . وقد أنهالت الامدادات من البر والبحر على الفرنجة وارسل هو في طلب الامدادات ولقد ألح عليه الرض وافق قبل الشتاء .
- ٧ - اللقب الذي خلله الخليفة المظاهري على صلاح الدين .
- ٨ - القديس
- ٩ - لعل السلطان صلاح الدين كان في سبعات حياته يجهس باحتمال غزو فرنجي جديد في زمن قادم للفلسطين والمنطقة تحت شئ الدائع والاكاذيب فهو تحقق نبوته في الغزوات لاستهمارية التالية وخصوصاً الغزوة الصهيونية الامبرالية الأخيرة للملسين وامتدادها الى ما يجاورها من البلاد العربية وما الغزوة الصهيونية على بيروت وما الترفه من مجازر بعيدة عنا . فهل نفي ما خذل منه صلاح الدين ؟



الشعر العربي والتراث

فاطمة عصام صبري

قراءة الشعر العتيق اي كانت لغته اذا كان المرء يعرفها او كان مترجما الى العربية فيها متع وفائدة . ولا سيما عند من يهتم بمقابلة العتيق الطريف بالقديم الثالث .

وقد قرأت الصفحات الثلاث المتمعة التي كتبها الشاعر أحمد عبدالمطفي حجازي وهو بباريز بعنوان «صلاح ستيتية والخيام» ونشرتها مجلة العربي عدد شوال ١٤٠٢ أغسطس آب ١٩٨٢ . عدد الكاتب الشاعر الى ذكر حديث جرى له مع الشاعر صلاح ستيتية حين أطلمه هذا على ترجمات مخطوطة لبعض قصائده عن الفرنسية يسأله رأيه في الترجمة . وبعد أن يوازن الكاتب بين الشاعر ستيتية والشاعر اللبناني جورج شعاعة يمد الى ترجمة حديثة لختارات من قصائد ستيتية صدرت أخيرا عن دار الآداب بيروت أنجزها الأديب كاظم جواد والشاعر المعروف ادونيس ثم شرع حجازي يزن أسلوبيهما في الترجمة كالصرفي الدقيق ويعلق على ذلك ببعض الملاحظ ثم يثبت قطعة شعرية من الديوان ترجمتها ادونيس وهذا هو نص القطعة مع الترجمة :

Sont le père et la mère

انهما الأب والأم

Acclamés par le feu

تهتف لهما النار

Et ses figures

واشكالها

Quand le feu étreint le feu

حين تعانق النار النار

Ici adieu aride : quels fruits

هنا ، الوداع قاحل : آية ثمار

Viendront se mêler à d'autres fruits

ستأتي وتمتزج بثمار أخرى

Calmer le sable et délier le père

تطلق الأب وتطمئن الرمل

O mère avec l'épée

أيتها الأم بسيفها

Contre le beau sein dur l'enfant cru

الذى يناهض الرحم القاسية ، خام
هو الطفل

Le feu avant l'esprit criant dans le feu قبل الروح، كانت النار تصرخ داخل النار

يتعقب السيد حجازي هذه الترجمة فيجد أن النص للوهلة الأولى يبدو عديم المعنى أو شديد الفوضى ولكنه يتضح اذا نظرنا اليه على انه « يتحدث بلغة خاصة عن الشهوة والغلق والعقاب » ، ويدرك بعض الملاحظ على الترجمة : « ان كل كلمة في هذا النص يمكن أن تترجم بوحدة من عدة كلمات عربية . والمعنى الشامل هو وحده الذي يعين الكلمة الأوفق . الكلمة aride تعنى جاف وفاصل وعقيم وبارد (مكدا) وقد اختار منها أدواتيس الكلمة (فاصل) ربما بسبب مجاورتها للكلمة التي ترجمها بكلمة (ثمار) لكن الكلمة عقيم تتفق أكثر مع النص . وعبارة Le beau sein ترجمها بكلمة (الرحم) مع ان المقابل الصحيح والبسيط هو النهد او الثدي . وعبارة (الطفل الخام) أعمض من أن تعبّر عن الجنين الذي لم يتكون . وهكذا انساق أدونيس في غيبة المعنى الى المقابل البعيد ایشاراً للغرابة والادهاش » .

ثم يقترح حجازي تعديلاً لهذه الترجمة يثبته وهو :

« الأب والأم

تهل لها النار

وصورها حين تعانق النار النار

هنا الوداع عقيم ! آية فاكهة

ستاتي وتمتزج بفاكههة أخرى

تهدىء الرمل وتحرر الأب

أيتها الأم بالسيف

تجالد ثديها القاسي وطفلها الجنين

والنار ، قبل الروح ، صارحة في النار »

لا شك أن كلاماً من أدونيس وحيجازي يبذل بعض الجهد في ترجمة هذا الشعر العدبي البديع ولكننا الترجمتين مزايياً . نتكلم أولاً على بعض هذه المزايا ونتنقل بعدها الى ذكر المهنوت والهفوتوت . نعرب أن ننوه قبل كل شيء بمزية استعمال المثنى انهم .. لهما

ذلك أن هذه الصيغة العربية بدعة جداً وخصوصاً في هذا السياق إنها تفيد مالاً يستطيع أن يفيده جمع الفعل الفائب اللازم الفرنسي *sont* . أبسط علاقة عاطفية اجتماعية علاقة شخصين أحدهما بالآخر أيًا كانت هذه العلاقة على ألا يقربهما ثالث . هذه العلاقة تصل بين حبيبين أو بين زوجين أو بين ذكر وأنثى يندوان آباء وأما يبدآن فيؤسان بيتهما أو يفترقان .

وعدا الحب والوصال فان مجرد خلو الإنسان بأخر يحدث اتصالاً مباشرأ بين مشاعرهم ويجري تياراً خاصاً بينهما فلو انضم شخص ثالث لتوقف الاتصال المباشر أو لتعكره . وراء التقاء شخصين يبدأ الجمهور .

مزية اللغة العربية الحفاظ على المثنى عند لزوم استعماله . نذكر انه ترجم أحد دواوين الشاعر الفرنسي الكبير (أراغون) بعنوان (عيون السا) ولا شك ان المراد (عيينا السا) والا فان العيون يراد بها الجوايس أو وجوه القوم . ولو أخذت على حقيقتها بالجمع كان يكون للعبيبة ثلاثة عيون أو أكثر لأصبح ذلك قبيعاً ما بعده قبح ، وغداً شكلها مفزعاً .

بعد هذا الاستطراد الذي ينوه ببعض معasan الترجمة لا بد لنا من أن نشير الى مأخذ على كلتا الترجمتين .

ثمة جدال طويل بين المفكرين في امكان ترجمة الشعر من لغة الى لغة أخرى . يرى بعضهم تعدد الترجمة ويرى آخرون امكانها . هذا موضوع يحتاج الى معالجة مفردة لستنا بقصدها وان كنت أميل الى امكان الترجمة بشروطه .

تقديرنا وثناؤنا على كلتا الترجمتين الآتفتين لا يمنعان من أن نشير الى أن استيعاب المعنى وما توحى به الفاظ القطعة الأجنبيّة لم يكن كاملاً فيهما . ونقص الاستيعاب هذا ناشئ عن زيادة الثقة بالنفس وقلة استيعاب التراث ، التراث اللغوي العربي واسع سعة تستطيع بها دائناً أن نجد الكلمة التي هي أوفق من غيرها في ترجمة الشعر وفي التعبير الذي هو أشف عن المعنى المراد . وشاء التراث اللغوي العربي لا يماثله أو يلحق به الاثراء اللغة الروسية لأن محاولات الترجمة الشعرية من اللغة الفرنسية الى الروسية كانت كثيرة التوفيق .

أما عندنا في الوقت الحاضر فقد كثرت الترجمات كثرة كبيرة باقلام ليتها تقرب من عشر مشار قلمي حجازي وأدونيس في البلاغة والمعرفة والبيان حتى انه ليصعب على القارئ وان كان ملماً بماً كافياً باللغة العربية أن يدرك ما يريد المترجمون بسبب بضاعتهم الضعيفة في هذه اللغة بل في اللغتين المترجم منها والمترجم اليها .

يقول حجازي ان المعنى الشامل هو وحده يعني الكلمة التي هي أوفق من غيرها في مجال الترجمة . ولهذا الاعتبار تؤثر ترجمة أدونيس لعبارة «أية شمار ستائي ومتترج بشار أخرى » لأن المراد هنا تكون الجنين من تراشى الآب والأم البيولوجيين مناسقة .

الثمرة العاصلة وهي الجنين آتية من ثمرتين مختلفتين وراثياً . لفظ الثمرة هنا أوقع وأكثر ايهام من لفظ الفاكهة دون ريب .

لقد ترجم كلا الشاعرين المتسارعين لفظ (Sable) بالرمل وهذا هو معناه . ولكن باعتمادنا المعنى الشامل ومناسبة الأجزاء للكل المقصود نؤشر ترجمة اللفظ الأجنبي بالصلصال . استعمال هذا اللفظ العربي التراخي يقربنا بعض الشيء من المراد ، ويقلل الفموض الذي يلف القطة حين نفك في نشأة الإنسان من الصلصال ولا سيما أن هذا اللفظ مستعمل في التنزيل بمناسبة خلق آدم فهو يوحى بنشأة الجنين على حين أن (الرمل) وان أفاد التراب أو الصلصال يبعدنا بعض الشيء عن المراد .

استعمال (٥) في اللغة الفرنسية يشير إلى الألم والعناد والاسترحام والتغطّف وهو في الأصل نداء . وفي اللغة العربية عندمن يُلم بها الماما كافياً يستعمل حرف النداء للاسترحام والاستئناف والتذكرة والتعجب كما يقال في كتب النحو لذلك نؤشر الترجمة الحرافية بقولنا (يا للأم مع السيف) وهذه جملة حرافية تامة لا غبار عليها وأكثر شفوفاً من ترجمتي الشاعرين .

ويبقى هنا السيف رمزاً إلى الجهد والمناهضة والمالدة وقد اضطر الشاعران لاستعمال لقظين اشتقاها من المجالدة والمناهضة ولا حاجة اليهما . فالترجمة الحرافية الصحيحة أكثر مراعاة للأصل دون اخلال بالمعنى وقد تكون أفضل في كثير من الأحيان من الترجمة المترفة .

ويبقى لفظ أخطأ الشاعران كل الخطأ في عدم العثور على مقابله العربي الصحيح فضلاً بعيداً في الترجمة ولولا هذا الضلال لكان لنا غنية عن هذا التعليق كله .

قال أدونيس (خام هو الطفل) ولفظ خام عامي بهذا المعنى وبعيد عن المراد .

وقال حجازي (طفلهما الجنين) وليس المراد هنا الجنين لأن الطفل الذي على الثدي ليس بالجنين . فان قال حجازي ذلك جاء باللغة العربية مجازاً للإشارة إلى ما كان سابقاً قلنا ليس هذا مراد الشاعر . المترجمان لم ينتبهما إلى المعنى الشامل على حد تعبير حجازي لأن cru يزيد به الثرة الجديدة الفج التي لم تتضمن . والطفل على ثدي الأم فج لما يتضمن . وهو في القطة الشعرية الأصلية وارد بسبب ما سبق من استعمال الشار . الأب والأم ثرتان ناضجتان وهذا الطفل ثمرة فجوة . ولا حاجة في الاستهلال لاستعمال التوكيد (انها) الذي لا يوجد في الأصل بل يكفي مجرد الاخبار (هما) ، وهكذا تستبين السرعة وعدم الاستيعاب في ترجمة قطة صغيرة دون الاستفادة من غنى اللغة العربية .

كيف تندو الترجمة اذن ؟ اتنا نستفيد من ترجمتي الشاعرين ونقدم ترجمة ثلاثة نراها أقرب من الأصل وأشف عن المراد وهي تشبه الأصل في وجاذبها وغموضها وایحائها . فالترجمة الحرافية الدقيقة المعيبة بأسرار اللغتين أنفع من التصرف :

آخرنا استعمال (شاق) بدل عقيم وقاحل وهو من معاني المجازية . لأن وداع المتعابين كان عسراً اذ نشا لها طفل تبنته تقع خاصة على الأم تكافح في تغذيتها وتنشئتها . وغداً الأب أكثر حرية وانطلاقاً . وأطهان الصلصال لأنها يحيا في رفد النسوج الإنساني وتكونيه .

واستعملنا فعل المضارع (تصرخ) لأن المضارع في الاخبار يفيد الاستمرار التجددى كما في علم البيان أحد أقسام علوم البلاغة العربية .

القطعة كما يقول حجازي تصف الشهوة والخلق والمذاب . ولكنها زيادة على ذلك فيها مسحة من التشاؤم حين تشير في خيالها الى أن النار وهي الشهوة أصل الوصال والخلق قبل التفكير في الروح ، وفي هذا فلسفة وجودية كما هو معروف تنسحب أن الشاعر صاحب القطعة قد تأثر بها إلى حد ما .

والخلاصة أن جمال هذا الشعر العديث يتجلّى في صوره ومجازاته واستعاراته وطبيعة الزمن بتعاقب مشاهد متباينة مع خفاء المعاني وغموضها واستشفاف موقف فكري متلامع من ورائها ، وكانه ينظر من عل السّي بعض العلاقات الإنسانية فيصورها كما تشاء له المرحلة الزمنية الفنية .

★ ★ ★

المقامات الأندلسية

بقلم: هـ. نيسـ
ترجمة: ابراهيم حبيشـ

لقد تأثر الأندلسيون بمقامات البديع الهمذاني وخلفه العريري
تأثراً جلياً ، إذ كان من الطبيعي أن تثير إنجازاتهما اعجاباً بين الأدباء ،
وتغلق تياراً من المعاكمة في ميدان الكتابة عموماً وفي فن كتابة المقامات
خصوصاً .

الذي انتمس فيه بوصف مفصل لأشياء كثيرة
كلامه والبراغيث والشالب والحلويات^(١) كما
لاقت ترحيباً من أبي المغيرة ابن حزم الذي
الت رسالة يحاكي بها أحدي رسائل
البديع^(٢) .

ظهرت مقامات العريري في مطلع عهد
المرابطين وسرعان ما تداولها الناس على
نطاق واسع . ويخبرنا ابن الأبار أن العديد
من الأندلسيين سمعوا العريري يبسّط
مقاماته في حديقته ببغداد ، ثم عادوا إلى
الأندلس لينشروا ما سمعوا^(٣) . وبعد موت
العريري تابع تلاميذه بدورهم بسط المقامات
باعتبارهم معمتمدين من قبل أسيادهم^(٤) .
درس الأندلسيون المقامات أيام المرابطين
والموحدين على أيدي هؤلاء وتلامذتهم^(٥) .
ولم يكتف الأندلسيون بدراسة المقامات ونقلها ،

وبدخول الأندلس عهد ملوك الطوائف
كانت مقامات الهمذاني ورسائله قد انتشرت
انتشاراً واسعاً حتى غدا الكثير من الأدباء
يؤلفون في هذا الصنف من الأدب^(٦) .

وفي مقدمة هؤلاء ابن شرف القيروانى
الذى كتب مقامات تحدى بها البديع في حماه ،
كما قال ابن بسام^(٧) . وابن بسام هذا
أورد مقططفات لكاتبين من كتاب المقامات
أبو محمد بن مالك القرطبي اللذان كانوا
يقيمان في المريّة في عهد المعتصم بن صادح
٤٤٣ - ٤٨٣ هـ / ١٠٩١ - ١٠٥١ م^(٨) .
وما دمنا بصدد الكلام على أثر الهمذاني
وأسلوبه في الأندلس ، يمكننا القول إن أثر
مقاماته كان محصوراً في دائرة ضيقة اذا
ما قرئ بأثر رسائله التي لاقت ترحيباً حاراً
من ابن شهيد الذي استخدمها نموذجاً لنشره

ثم يكتشف العارث بن همام أن المجوز لم ينصرف عنه الا ليذهب الى العانة حيث أفق ماله كله ، ثم أودع السجن بسبب الديون التي ترتبت عليه لصاحب العانة . وهنا يقدم ابن أبي الخصال وصفاً دقيناً مفصلاً ورائعاً للuanة وزبائنها والمالين فيها . وجاء هذا الوصف على لسان العارث بن همام عندما قدم العانة وجال فيها بعثاً عن المجوز ، وأخيراً قضى وقتاً ليس قصيراً يحاول اقناع صاحب العانة أن يتبع له رؤية ذلك المجوز . ثم يقول العارث : « وعلى غرة فاجأناه . »

ثم يجري حديث مطول بين الرجلين ، يطلب بهدء العارث من المجوز أن يخلد له اسمه بالشعر . فيضطر المجوز أن يقول فيه قصيدة من ثمانية عشر بيتاً .

انت نجد من هذا العرض الموجز أن هذه المقامات تختلف عن مقامات العرييري من حيث الشكل ، فهي أطول ومن حيث مادتها أيضاً ؛ اذ هي لا تعالج حكاية واحدة خاصة فحسب ، بل تحكي سلسلة من الأحداث ترتبط بعضها ببعض من خلال شخصية البطل ، العجوز . وهي أشبه بعدة مقامات منفصلة تتضمن سلسلة من المالم ، كصورة الريف والفلاحين ، وبيوتهم ، وصورة الجمهور وكرمه ، وصورة العانة واللقاء الآخر بين الشيخ والعارث . ومن الواضح أن غاية ابن أبي الخصال كانت اظهار براعته الفنية الفائقة في التصوير الكلامي بجمعه مقامات عديدة في مقامة واحدة . ومن الجدير بالذكر أن ابن أبي الخصال قد قام بمحاولة أخرى في ميدان الكتابة بأسلوب المقامات ، وان لم يكن مدينا للعريري فيها بالقدر الذي كان في المقامات السابقة . وأشار بذلك الى عمله الرائد في ذلك النمط من الرسائل الأدبية التي كتبها

بل أنشئوا تعليقات عليها أشهرها تعليق الشريشي الذيقرأ التعليقات السابقة كلها ، وعندما عشر على تعليق الفنجديهي نفع كل شيء كتبه من قبل (٨) .

وما يعنينا في هذه المقالة هو المقاومة كما كتبها الاندلسيون ، وخصوصاً تلك المقامات التي بقيت مخطوطات لم تنشر بعد .

وكان أول من كتب في هذا اللون الأدبي من الأندلسيين « ذو الوزارتين » أبو عبد الله محمد بن مسعود بن أبي الخصال (٤٦٥ - ٥٤٠ هـ ١١٤٦ - ١٠٧٣ م) (٩) وعلى الرغم من تأثيره بالعريري ، كانت مقاماته تتصف بخصائص متميزة ، سواء في الشكل أو في الأسلوب . ومن الأمثلة على ذلك مقامة نجدها في مجموعة رسائله المحفوظة في مكتبة الاسكورتريال مخطوطة رقم ٥١٩ يحاكي فيها العرييري محاكاة تامة حتى انه سمي أبطال مقاماته هذه باسماء بطي리 العرييري ، أي « العارث بن همام وأبو زيد السروجي » (١٠) . كان المشهد في الريف ، حيث يصف ابن أبي الخصال ممثلاً شخص العرييري فرحة الريفين بشؤوب المطر التزير عندما فاضت الأنهار وانتشرت الفضار . وفيما هو يتجول في الريف يلتقي حشداً من الناس تجمعوا حول بيت حيث كان يغاطبهم شيخ ببلغة فائقة . فجتمع له الناس مالاً وفيراً ، ورجاه العارث أن بيته عنده في بيته قاصداً سرقته . ولكن غايته أحبطت ، اذ ظاهر الشيف بالنسور ، وعندما استيقظ العارث لم يجد الشيف . لقد انسل الشيف من فراشه تاركاً قصاصة من الورق كتب عليها ثلاثة قصائد . الأولى من عشرة أبيات والثانية من أربعة عشر بيتاً يبسط فيها الشيخ ما أصاب من العجب وماعنه منه . أما الثالثة فمن تسعه عشر بيتاً يشكر فيها الريفين على اللطف الذي غموه فيه .

« قال علي بن هشام : انطلقت من بلاد الشام الى الأندلس لأجوب أقاليمها وادرس البلدان والتقى الأدباء والفقهاء وأتمنبأ أهل الخيال والريب . » (١١) (ورقة ٨٠ ب) . ثم ينتقل الى وصف رحلته وتزوله في بلنسية ، ويصف الأرض وأهلها وصفاً مفصلاً (ورقة ٨١ آ) . ثم يأتي الى صلب موضوع رحلته وهو السؤال عن البطليوسى ليتمكن من مهاجمته وشتمه ، والتقى اثنام استفساراته عن البطليوسى « بفتحى له للأم ورواء ، عماته بين الرجال لواء ، فرعه أفرع وجيده أطلع ، وأنفه مطعون وخلقه مجدول ٠٠٠ » ومع الفتى رفيق له يدعى ابن الطويل وأخر هو يوسف بن خليل وقد إليها فتناشدو الأشعار . ثم سالمها ابن هشام عن البطليوسى فانبرى أحدهما للقذف بحقه والتشهير به ، وانضم اليه الآخر واصفين أفعال البطليوسى الشريرة وكافشين جهله بالعلم والأدب « يأتي المناكر في كل ناد ويهيم في المعه في كل واد لا يرجى له ارجعاء ولا يأسو جرحه دواء » (ورقة ٨٣ ب) .

وتعرض لنا المقدمة صورة مفصلة لحياة البطليوسى وخصوصاً حياته في بلنسية التي لجا اليها بعد أن ورط نفسه عاطفياً مع ثلاثة شباب هم أبناء مواطنين قرطبيين متوفدين ؛ كما ترسم لنا صورة مقنعة لجانب الحياة المظلم في ذلك الزمن ، وهو الجانب الذي من ذكره في مصادر أندلسية أخرى مروراً متوجلاً . لقد أثارت هذه المقدمة فتنة كبيرة في الحياة الأدبية بالأندلس بسبب المركز المرموق الذي كان يحتله البطليوسى . ومن الواضح أن كثيراً من أدباء الأندلس قد استأنروا استياء عميقاً وهبوا للرد على كاتب هذه المقدمة . وكان أول من انتصر للبطليوسى الوزير العلامة أبو جعفر بن أحمد الذي كتب رسالة عنوانها « الانتصار في

الأندلسيون عن طائر الزرزور . وكانت المقالات من هذا النوع تتسم بالأسلوب المعاوز في أنها تُفتح بالصلوات والأدعية والبركات ، ثم تنتقل الى وصف الزرزور وتعداد مآثره . ثم يقول الزرزور قصيدة في موضوع الكرم وللطف مزكيَا التصميم على ممارستها . وكان ابن أبي الخصال يستخدم الزرزور ناطقاً باسمه ينبيء عن طريقة مستعمله عن توبته ليكسب عطفهم ومالهم . والواقع أنه كان يقوم بدور بطل المقدمة الذي يمزج الشعر بالنشر ليعرض خبرته وتفوقه في كلا النوعين . ولقد قام ابن أبي الخصال بمحاولتين في هذا اللون من الأدب ، الأولى موجودة في « ورقة ٢ آ - ٤ ب » من الأسكندرية المذكورة أعلاه . ويتضمن هذا العمل قصيدتين الأولى من ستة أبيات والثانية من سبعة عشر . أما محالته الثانية فهي موجودة في « ورقة ٦٨ - ٧١ آ » وتتضمن أربع قصائد ، الأولى من ثلاثة عشر بيتاً ، والثانية من عشرة ، والثالثة من أربعة عشر بيتاً ، والرابعة من تسعة عشر .

المقدمة القرطبية :

ان هذه المقدمة ، التي عرفت بهذا الاسم عند الأندلسين الذين عزوها الى الفتح بن خاقان ، تُشتهر بالفيلسوف العلامة والأديب ابن السيد البطليوسى وتُقذف به . الا أنها لا تستطيع الجزم بنسبة هذه المقدمة الى ابن خاقان الذي عرف عنه أنه كتب سيرة مرموقة في مدح ابن السيد . ويوجد نص هذه المقدمة القرطبية في الأسكندرية (مخطوطة) (ورقة ٨٠ ب - ٨٣ ب) . وتختذل حبكتها شكل رحلة قام بها البطل علي بن هشام من أرض الشام الى الأندلس ليكتشف الوضع الأدبي فيها . وتبدا المقدمة بالكلمات التالية :

* لم تقع بين أيدينا المخطوطة وصورة عنها فنعن تكتفي بترجمة النص (المترجم) .

واستخدمت المقامات كذلك لأغراض تعليمية وتربيوية كما هو حال المقامات النخلية^(١٤) للقاضي أبي الحسن النبامي المالقي^(١٥) (المتوفى في نهاية القرن الثامن الهجري) وقد استخدم المقامات وسيلة لتعليم الأدب والقواعد ليوفر على التلاميذ مشقة الرجوع إلى مؤلفات أكبر في هذه المواضيع .

المقامات اللزومية :

ربما كانت المقامات اللزومية من أهم ما أنتج في الأندلس في ميدان هذا اللون الأدبي . ولقد حفظت في مخطوطات عديدة قيمة أقدمها وأكثرها موثوقية ، على ما يبدو ، هي مخطوطة الفاتيكان (عربي ٣٢٢) (١٦) . وقد نص هذه المخطوطة بما يلي : « الف هذه المقامات الخمسين أبو طاهر محمد بن يوسف التميمي السرقسطي (المتوفى عام ٥٣٨ هـ) في قربة أحدى مدن الأندلس (نتيجة لقراءة مؤلفات أبي محمد العريبي البصري الأكبر) وأدت إلى اتباع ذهن المؤلف واستلاب النوم من عينيه . إن مواطيته على إنشاء النثر والشعر لهذه المقامات لا تضاهي فوصل بها إلى ذروة الاتقان والكمال » . (ورقة ١٤) . أما التعليق الختامي فكان كالتالي : « لقد أنجزت المقامات اللزومية للتميمي يوم الأربعاء الرابع من شهر رجب من عام ٦٥٠ هـ . نسخها صالح بن محمود بن فايق » (ورقة ٢٢٢ ب) .

ومن الملحوظ أن المؤلف لم يعط كل مقامة عنواناً متميزاً كما فعل بديم الزمان والعريري . إذ كان بعضها يسمى باسم نوع السبع الذي يغلب عليها ، وهكذا سميت المقامة السادسة عشرة (ورقة ٧٢ - ١٢٦) بالمقامة الثالثة ، والسابعة عشرة (ورقة ٧٦ - ١٨١) بالمرصعة ، والثامنة عشرة (ورقة ١٨١ - ٢٨٥) بالمدّبة . أما المقامات

الرد على صاحب المقامات القرطيبة . « وتوجد هذه الرسالة في الأسكندرية المخطوطية المذكورة أعلاه (ورقة ١٠٤ - ١٠٥ ب) . وجهد الكاتب نفسه في الدفاع عن الباطليوس ضدّ التهم التي أصقت به : ويرى أن على (صاحب المقامات القرطيبة أن يتبع مثالبه قبل أن يبين مطالب غيره ٠٠٠) (ورقة ١٠٤ ب) .

وتتضمن مخطوطة الأسكندرية ذاتها (ورقة ١١٦ ب - ١١٧ ب) ردآ آخر على هذه المقامات هو رد أبي الحسن المرسي الذي كتب مقامة تعدد مثلاً رائعاً للنشر الطنان والمقسم بالبلاغة والبيان . ويمد هذا العمل أقرب في شكله إلى الرسالة الأدبية منه إلى المقامات لافتقاره لأكثر معالم المقامات وضوحاً : تعقيدات الأسلوب والبطلين المألفين .

لقد هيأ هذا العمل وغيره مما كتب في الوقت ذاته الركن الأكبر الذي كان على المقامات أن تحتلّه في ميدان الأدب الأندلسي . ونتيجة لذلك يمكن القول أن المقامات الأندلسية الجديدة ، مع كونها تنتهي فعلاً إلى هذا اللون الأدبي ، تتسم بصفات مشتركة مع فن الرسالة ، مما أدى إلى استعمالها لخدمة أغراض أدبية عديدة متعددة . وهكذا استخدمه الأندلسيون في المدح والرثاء والذم والفنز ووصف المدن

وتعد مقامات عديدة من هذا النمط الجديد مصادر هامة لجغرافية الأندلس وشمالي أفريقيا . وخير أمثلة على هذا النمط ما جاء في مقامات لسان الدين بن الخطيب الجديدة والتي عرفت بـ « معيار الاختبار في أحوال المأيد والديار » (١٢) .

كما استخدم الأندلسيون المقامات وسيطوا لوصف الإدارة العامة والمداللة ، ومثال ذلك مقامة كتبها ابن الخطيب ذاته ، عنوانها « خطرة الطيف ورحلة الشتاء والصيف » (١٣) .

ابنته للبيع كامة ، وعندما يتم البيع ويقعن ثمنها يرفض العاكم الاعتراف بصفة البيع لامرأة حرّة . وفي مناسبة أخرى يفري أبو حبيب السائب الذي التقاه في الطريق بالظاهر بحب ابنته حبًا جنونياً ولكنه غير قادر على الزواج منها لافتقاره إلى المال . فيقوم السائب بيوره خير قيام حتى انه جمع مالاً من رأوا حاله ورأفوا به ، ولكن ما أن حصل أبو حبيب على المال حتى اختفى بالمال مخلفاً السائب وراءه . لا يضع السرقيطى حداً لتجوال بطله ، بل يتبع له أن يتوجول بعرية يتسلو حيشما يذهب ، ولا يكاد يدخل أرضًا حتى يرتحل عنها إلى بلد آخر يحتال دائمًا على الأبراء ، ليس من يلتقطهم في طريقه ، بل من القضاة والحكام ، ثم يكتشف أمره على يد السائب بن تمام فيهرب ولكن ليس قبل أن يترك وراءه مقامة فيها حياته وأختياراته .

وينقل السرقيطى بطله في رحلاته من الصين شرقاً إلى الأندلس غرباً . وليس للمقامات نسق جغرافي في ترتيبها : فمثلاً في المقامة العشرين يكون أبو حبيب في مصر ، وفي المقامة العادية والعشرين ينتقل إلى البحرين ، وفي المقامة الثانية والعشرين يكون في القروان ، وفي المقامة السادسة والأربعين يكون في طنجة ومن هناك ينتقل في المقامة السابعة والأربعين إلى الهند .

وفي المقامة الثامنة والأربعين (ورقة ٢٠٣ بـ ٢٠٨ بـ) يكون البطل في الأندلس موطن السرقيطى . ويعكي لنا الرواوى كيف جاء ذات مرة وهو يتوجول في البلاد التي يقمعة جميلة جمالاً فاتناً ، هي جزيرة الطريف (وتسمى اليوم الترفة) ، حيث وجد جماعة من الناس يتعلّقون على شكل خاتم منقوش ، حجر النقش فيه شيخ يعكي أساطير تاريخية وحكايات عن ملوك المغرب وانجازاتهم

الأخر التي لها عناوين فهي : ٧ (ورقة ١٢٥ - ١٢٢ - ١٢٢) « البحريّة » ; ٢٦ (ورقة ١١٥ - ١١٤ - ١١٤) « التجويمية » ; ٢٨ (ورقة ١٢٠ - ١٢٤ بـ ١٢٤ بـ) « العمقاء » ، ٢٠ (ورقة ١٢٨ - ١٢٨ - ١٢٨) « مقامة الدب » ; ٤١ (ورقة ١٧٠ بـ ١٧٤ - ١٧٤) « الفرسية » ; ٤٢ (ورقة ١٧٤ بـ ١٧٨ - ١٧٨) « الحمامية » ، ٤٣ (ورقة ١٧٨ بـ ١٨٢ - ١٨٢) « المنقاوية » ; ٤٤ (ورقة ١٨٢ بـ ١٩١ - ١٩١) « الأسدية » ; ٤٥ (ورقة ١٩١ - ١٩٥ - ١٩٥) « الجمبية » . أما بالنسبة للمقامات ذات الأرقام ٢٢ - ٤٠ (ورقة ١٤٥ - ١٤٥ - ١١٧٠) فقد استخدم السرقيطى نطاً خاصاً من السجع ، ورتب المقامات حسب النظام الأبجدي ، ولهذا السبب نراها تحمل أسماء حسب حرف القافية فيها ، مثل « الهمزية » و « الباقيّة » و « الجمبية » و « الدالية » و « التونية » .

ويدعى بطل هذه المقامات : السائب بن تمام (ويعرف كذلك باسم أبي الفمر) وأبا حبيب ، وهو عجوز ماكر من عمان . وبالإضافة إلى هذين البطلين هناك الرواوي وأاسمه المندى بن همام ، وولده العجوز وهو غريب وحبيب اللذان يظهران من حين إلى حين . وتدور أحداث المقامات كلها ما خلا المقامتين الثلاثين والخمسين حول أعمال الاختيال المتنوعة التي يقوم بها العجوز ، وحول مهارته في الوعظ في موضوع الموت والحياة الآخرة عادة . ويرسم لنا السرقيطى دائمًا صورة يخفى فيها حقيقة شخصية شيخه الفصيح هذا الذي يظهر في بيئات متعددة باستمرار ، اذ يظهر أحياناً في هيئة شأنة وأخرى في هيئة محترمة . ثم ينطلق في بيان مكره وبراءته في تنوير استراتيجيته لتلاميذ الحاجة التي تلروح له . ولنضرب مثلاً على اختياره لا بد من ذكر الفضل الذي يقدم فيه

ليس وصف المقامات للأندلس فقط هو الذي أضفى عليها قيمة خاصة ، بل كذلك وصفها بلاد المشرق ، سواء كانت شبه الجزيرة العربية (نجد ، والججاز ، وتهامة ، واليمامة) أو العراق والجزيرة وبلاط الفرس (بغداد ، وسنجراء ، وحران ، والأنبار ، والرقة ، وواسط ، والزاب ، والأهواز ، وأصفهان ، ومرو ، والري) أو مصر وسوريا (الإسكندرية ، ودمياط ، وحلوان ، وحلب ، وفاسطين) أو الشرق (الهند ، والصين ، وغزنة) . ومن الأمور البارزة بشكل خاص في هذه المقامات هو حب السرقسطي لليمن وتاريخها ، كما يُرى من أن أربع مقامات تدور أحدها في اليمن . ومهما وصف لأعاجيب اليمن : « إنها أرض الكوارث وميدان العوادت ؛ إن روانتها وعجباتها تدعى العادعين » . وعن شعبها يقول السرقسطي : « بين ظهرانيكم كل أنواع الرجال : الأقرياء والمتواضعون ، الأغنياء والفقراء ، البليه والحكماء ، الانفعاليون والمتبلدون . اني بينكم كابن سهل وأخي قبيلة وعشيرة ، بيد أن مصيري فصلني عنهم ، واتسعت المسافة بيني وبينهم . أتيت بالأخبار غريبة عني ولسوف أثير الذكري واللامالي كلّيهما » . (ورقة ١٤ - ب) .

أما مشهد المقامات الخامسة والثلاثين (ورقة ١٥٧ ب - ١٦٠ ب) فهو في زبيد : « أقمت في زبيد أتاجر بالغيل وبالعيبد ، أرقل في ثياب الرخاء ، وأستمتع بخلافة الحياة » .

وكانت عدن ، بمينائها الناشط الذي يمع بالأنشطة التجارية ويضيق بالمسافرين القادمين والراحلين ، مكاناً طبيعياً يتجذب إليه بطل السرقسطي ؛ وهكذا تجده هناك في المقامات السادسة معفوفاً بجمهرة من المسافرين مستدعاً روحهم المبدعة وحبهم للعروبة داعياً الله أن يمن عليهم بالنجاح ويعيدهم إلى وطنهم

متلاعباً بمشاركة مستعمليه وهو يسرد عليهم الحكايات تلائماً بارعاً بالإشارة إلى جزيرة الطريف مراراً وتكراراً وباختراع الحكايات التي يمكن أن تقرن الجزيرة بفتح الأندلس . وكان أثره على سامعيه كبيراً جداً مما جعلهم كالفراش المتهافت على اللهب ، ويتبادر في صب المال عليه كالملطس حتى امتلأت يداه ، فأطال إقامته ، وأقام في بجحوجة ليلة ونهاراً .

وفي المقامات السادسة والأربعين (ورقة ١٩٥ ب - ١٩٩ ب) ، يزور الشيخ هذا طنجة في شمالي أفريقيا . ولهذه المقامات أهمية خاصة لكونها أحد المصادر الأدبية التي توثق عداء الطبقة الأندلسية المثقفة للبربر ولتضاللهم من أجل توكيده استقلالهم . فلقد أفسد وصف السرقسطي لأهل طنجة بولائهم لشعبه . وهذه هي كلمات راويته : « وجدت نفسي بين أناس كالنعام أو البقر ، بين شعب كال FAGA عي أو الضباء لم استطع فهم كلامهم ولا يتفق تفكيرهم مع أي تفكير . شعرت وكأني وقعت بين حيوانات مفترسة أو كراع بين حيوانات لا تقاد ولا تستقر ، ولا تربط ولا تصبر . كنت أسمع عن الأندلس وعن ثقافتها ومهرجاناتها وغناتها حتى ان صدري التعب شوق إليها وغدوت مستعداً للتضحية بأثنين ما أملك من أجلها » . (ورقة ١٩٥ ب - ١٩٦) .

ولهذه المقامات أهمية كذلك لما عرضه فيها السرقسطي من وصف لظاهر حياة البربر الاجتماعية وعاداتهم وأغانיהם وطعامهم وشرابهم (ورقة ١٩٨ ب) .

أما مسرح المقامات الثانية والعشرين فهو القironان حيث وجد بطلنا يتجلو مشيداً بامجاد القironان التاريخية ويندب سوء المعاملة التي عانتها على أيدي العرب والبدو .

(ورقة ٢٠٨ ب - ٢١٣ ب) حيث يكتب الشيخ في الأول معاشه بمروض لدب راقص ، وينتقل في الثانية شخصية طبيب .

ويخصص السرقسطي مقامتين من مقاماته للنقد الأدبي ، هما المقامات الثلاثون ذات العنوان « الشعرا » والخمسون ذات العنوان « الشمر والنثر » . وتشكل هاتان المقامات اضافة هامة لمصادرننا الشعيعيةلتاريخ النقد الأدبي في هذه الفترة ، خصوصاً أنها تختلف وجهات نظر المحدثين الذين يتبعون السرقسطي ، كما يساعداننا على تقدير مدى اثر هذه المدرسة في الشعر والنثر عموماً، وأثر أبي العلاء المعري خصوصاً .

ويستعمل السرقسطي في مقاماته صيغة صارمة من السجع (أشد صرامة من سجع المعري) من غير أن يحدث انطباعاً لدى القارئ بالتكلف أو بالبالغة .

وباستثناء المقامتين الثانية والثلاثين والأربعين ، فان السرقسطي يتجنب عادة الأسلوب المدقق والمبهم الذي يفضله العريري ، اذ أن اختياره لكلماته وعباراته أقل تكلفاً ، وزخرفته البيانية أقل تنميقاً . ويبدو أنه نغل الأعمال الأدبية واحتفظ لنفسه بالصور البيانية الأكثر جمالاً وسحرأ . على آية حال أجدني عاجزاً عن ايفاء هذه المقامات حقها في مقالة موجزة ؛ وأأمل أن تتاح فرصة أخرى لالقاء ضوء على المقامات الأندلسية .

صالين . (ورقة ٢٢ ب) . وفي هذه المقامات تجد لأول مرة ذلك الاهتمام بحياة الموانئ والرحلات البحريه الذي يظهر ثانية في المقامات السابعة (ورقة ٢٥ آ - ٢٢) . وهنا يكون الشيخ قد انتقل الى ميناء شعر حيث يرى مسدياً نصه للتجار حول آسلوب القويم الذي يجب أن يتعلوا به وهم يركبون البحر . ان آفاق هذه المقامات أوسع من آفاق المقامات السابقة ، كما يضمّن السرقسطي « المقامة العنتواوية » المائلة والتي تجري أحداثها في الصين ، كثيراً من حكايات البخارية . ويمكننا تقدير أهمية المناصر البحريه هذه اذا ما قرأتنا هذه المقامات مقرونة بما يعرضه الرجال الاندلسيون من وصف للرحلات البحريه وخصوصاً بقصة حي بن يقطان لابن طفيل .

ومن الجدير باللاحظة أن السرقسطي مشوش بالنسبة لعمان موطن بطنه التي يسميه جزءاً من اليمن في المقامات الرابعة والمقامة الثانية عشرة (ورقة ٥٣ ب - ٥٧ ب) التي جرت أحداثها في ظفار البلد التي يheim بها بطله جبا .

ونجد الشيخ في المقامات العادية والعشرين (ورقة ٩٣ آ - ٩٦ آ) يقيم في البحرين يتحدث في المحشدين وفي المساجد .

وهناك مقامتان هامتان تصوران معالم الحياة الاجتماعية هما « مقامة الدب » (ورقة ١٧ ب - ١٧٤ آ ، والمقامة التاسعة والأربعون

الهوامش :

١ - احتفل ابن بسام بالنتين من مقاماته في الدخيرة ص ، ١٥٤ - ١٦٧ ، القاهرة ، ١٩٣٩ . وقد نشر حسن حسني عبد الوهاب التونسي احداهما وهي رسائل الانتقاد لابن شرف القزواني ، ثم ادرجها محمد كرد على في رسائل البلقاء ، (القاهرة ، ١٩١٣ و ١٩٣٦) . وهناك مقامة قصمتها الورقات التسع من مخطوطة اسكندرية رقم ٥٣٦ التي كتبت عن مشاهير الشعراء في القرن الثامن الهجري بخطفريبي .

٢ - انظر احسان عباس ، تاريخ الأدب الأندلسي ، عصر الطوائف والماطليين (ص ٣٠٣ ، بيروت ١٩٦٣) وانظر ابن بسام ، السخريه ، ص ١٨٣ - ٢٥٧ ، ص ٢٤٨ - ١٩٥ ، القاهرة ١٩٤٢ .

- ٤ - انظر « رسالة الشعلب » (المؤلف المته عنه ، ١ ، ص ٣٢٥) .
- ٤ - انظر « رسالة الشعلب » (المؤلف المته عنه ، ١ ، ص ١١٧) .
- ٥ - انظر ابن الأبار ، « التكميلة لكتاب الصلة » ، ١ ، ص ١٦ (رقم ٣٥) و ٢ ، ص ٧٣٢ (رقم ٢٠٧٦) (مدرید ، ١٨٨٧ - ٩٠) ، وكذلك الضبي ، بقية الملتمس رقم ١٤٤٦ ، ص ٤٧٧ (مدرید ، ١٨٨٤) .
- ٦ - انظر ابن الأبار ، المؤلف المته عنه ، ص ٢١٣ - ٢١٤ (رقم ٧٧٧) ، وابن خير ، فرهست ، ١ ، ص ٣٨٧ و ٤٥١ (سرقسطة ١٨٩٣) .
- ٧ - انظر مثلاً : « ابن الأبار » المؤلف المته عنه ، المادة تحت الأرقام التالية ٧٧٧ ، ٧٥٦ ، ٧٤ ، ٧٤٩ ، ٩٣٧ ، ٩٣١ ، ٨٥٥ و ٨٤٩ ، ١٨٩٤ ، ١٨٧٤ ، ١٧٧٩ ، ١٦٥٨ ، ١٤٣٣ ، ٩٥٨ .
- ٨ - شرح المقامات ، ١ ، ص ٣ - ٤ (القاهرة ١٣٠٠ هـ) .
- ٩ - انظر بروكلمان ، ٣٩٨١ ، ٦٢٩ : ٩ - ٣٠ .
- ١٠ - هذه المخطوطة محفوظة في الاسكوريال (رقم ٥١٩) . إن الماعيني الذي أقام باخراج عمله « ديجان الآليات » هو مؤلف بعض الرسائل غير المشورة الموجودة في الاسكوريال مخطوطة (ورقة ٨٨ ب ، ١٩٥) . وكان أبو الحسن ابن سراج أول من كتب في هذا الجنس والذي هو نوع من عرض الفضلات اللغوي لاظهار مهارة الكاتب في الفكاهة . وما تزال هذه الرسالة غير مشورة في الجزء البالي من ذخيرة ابن سام التي تخص جماعة بغداد والمخطوطة في جامعة القاهرة . وتوجد كذلك في الاسكوريال مخطوطة رقم ٤٨٨ (ورقة ١٠٩ - ١١٠) . ولقد أحدث اسلوب هذا العمل المجازى والإيمانى اقطاباً كثیراً في الدواشير الأدبية بالأندلس . وهذا ابو القاسم ابن الجدي يحاكيه في رسائل ثلاثة ما زالت محفوظة في الديرة (ورقة ٢٩٠ - ٢ - ب) الدكتور احسان عباس يذكر لقبه ابا الحسين بن سراج في تاريخ الأدب الاندلسي (الترجم) .
- ١١ - لم تقع بين أيدينا المخطوطة ولا صورة عنها تختفي بترجمة النص (الترجم) .
- ١٢ - هذه المقاومة بالفعل وصف لأهم مدن المغرب ولأربع وثلاثين مدينة من مدن مملكة غرناطة . ولقد نشر النص المتلقي بغرناطة فرنسيسكو سيمونيه في كتابه « وصف مملكة غرناطة » (مدرید ، ١٨٦٠) . ونشر النص المتعلق بالمركب م ج مولر في كتابه بيترابسي ، ١ ، ص ٤٧ - ٩٩ (ميونيخ ، ١٨٦٦) .
- ١٣ - نشرها مولر (المؤلف المته عنه ، ص ١٥ - ٤٠) عن مخطوطة ديعاته الكتاب لابن الخطيب (ورقة ٢٢٠) ، على على الرغم من ادراكه لوجود نص آخر في (مخطوطة الاسكوريال ٤٧٠) ، ورقة ١٥٠ - ٧١ ب . وتحذى هذه المقاومة شكل وصف ترحلة استكشاف قام بها سلطان غرناطة ابو العجاج يوسف مع وزيره ابن الخطيب . ومن المقامات التي تفرض صورة رائعة للحوال الاقتصادية والاجتماعية في غرناطة ، مقامة العيد لابي محمد عبد الله الأزدي (المتوفى عام ١٣٥٠ هـ / ١٩٣٠ م) . لقد نشر هذه المقاومة احمد مختار العبادي في مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية (١٩٥٤ ، ص ١٥٩ - ١٧٣) .
- ١٤ - نشر هذه المقاومة م ج مولر (المؤلف المته عنه) عن النص الموجود في الاسكوريال مخطوطة رقم ١٦٥٣ . وان طبعة جديدة لهذه المقاومة ربما يساعد على توضیع تطور هذا اللون في هذه المنطقة لأن مخطوطة جديدة قد اكتشفت في المغرب وتحتوي هذه المخطوطة التي قمت بدراستها نصاً أكثر اكمالاً من النص الذي في مخطوطة الاسكوريال . وتوجد هذه المخطوطة برقم ١٩٨ ، ونسخة أخرى برقم ٣٣٨ من بين مخطوطات الأوقاف التي في الأرشيف والببليوغرافيا العامة بالرباط .
- ١٥ - للاطلاع على سيرة المؤلف ، انظر ابن الأبار ، التكميلة ، رقم ١١٧ (المجم ، رقم ١٢٤) ، (بروكلمان ، ص ٥٤٢) .
- ١٦ - نسخ أخرى : باريس ، رقم ٣٩٧٢ ، ٢٠ ، رقم ١٢٧٥ ، ٢٠ ، امبروزيانا تتبة ٨٤٥٥ لاليلي ، ١٩٢٨ و ١٩٣٣ : دداج ، ١٦٦ : وانظر بروكلمان ، ص ٥٤٣ .

من بريد التراث العربي

السيد رئيس التحرير :

بعد التعبية ..

تصفحت العدد السابع - السنة الثانية من مجلة التراث العربي فوجدت فيها مقالات جيدة يستحق أصحابها الشر على ما قدموه .

ولقد لفت نظري بيت من الشعر ورد في القسم الثاني من نظم اللآل في الحكم والأمثال صفحة ١٣١ رقم ٩٩٦ ورد هذا البيت على النحو التالي :

وجلت أقل الناس عقلاً إذا انشى اشفهُمْ عقلاً إذا كان صاحبها

وقد شرح الأستاذ عبد المumin الملوحي معنى البيت على النحو التالي :

«أقل الناس عقلاً إذا سكر أكثرهم عقلاً إذا صحا» .

وأنا أذكر أبياتاً لأبي نواس كتبت حفظتها من ديوانه أوردها كما ذكرها :

أرى الخمر تربى في العقول فتنتفضي كوامن أخلاق تثير الدواهيم

تزيد سفيه القوم فضل سفاهة وترك أخلاق الكريم كما هي

وجلت أقل الناس عقلاً إذا انشى أفلهمُوهُ عقلاً إذا كان صاحبها

ومع مقارنة البيت الأخير بالبيت الذي ورد في المجلة نجد اختلاف المعنى مع تغيير الكلمة واحدة فقط وهي أشفهُمْ بـ أفلهمُوهُ . وما أظن أن النواسـي - وهو ما هو - يسرقـ البيتـ بـ كـاملـهـ معـ تـغيـيرـ كـلمـةـ وـاحـدةـ . ولـكـنـيـ أـجـدـ المعـنىـ فيـ بـيـتـ النـواسـيـ أـشـرـفـ منـ المعـنىـ الـذـيـ سـاقـ بـيـتـ المـجلـةـ .

وربما ضاق الحسن بن هاني بالمربيـنـ فـقاـلـ هـذـهـ الـأـبـيـاتـ وـالـبـيـتـ الثـالـثـ فـيـ الـقطـمـةـ يـنسـجمـ مـعـ الـبـيـتـ الـأـوـلـ لأنـهـ يـفـيدـ أنـ الـخـمـرـ تـرـبـىـ فـيـ الـعـقـلـ كـمـاـ تـزـيدـ فـيـ السـفـهـ . فـهـيـ مـحـرـضـةـ وـرـبـماـ كـانـتـ الرـوـاـيـةـ الثـانـيـةـ أـسـفـهـُمـ بـالـسـيـنـ الـمـهـمـلـةـ . وـلـعـلـ أـسـتـاذـنـاـ الـقـدـيرـ عـبـدـ الـمـعـنـىـ الـمـلـوـحـيـ يـوـضـعـ هـذـاـ الـأـمـرـ وـيـرـجـعـ أـحـدـيـ الرـوـاـيـتـينـ .

هـذـاـ وـعـنـدـنـاـ أـنـ الـخـمـرـ عـلـىـ خـلـافـ الرـوـاـيـتـيـنـ تـفـتـالـ الـعـقـلـ وـتـزـيدـ فـيـ السـفـهـ .

أـنـتـيـ أـحـبـ التـرـاثـ وـالـشـعـرـ الـقـدـيمـ وـانـ كـانـ مـهـنـتـيـ بـعـيـدةـ بـعـضـ الشـيـءـ مـنـ الشـعـرـ وـالـنـقـدـ .

علم من أعلام التراث يغيب

غاب في مدينة ابن الوليد بتاريخ ١٩٨٢/٩/٧ وجه بارز من وجوه العاملين في حقل العلم والأدب المشتغلين في قضياء التراث العربي ، هو المربى والأديب الكبير الاستاذ محبي الدين الدرويش الذي كان علما من أعلام اللغة والأدب لا في مدينة حمص وحدها وإنما في بقية مدن العالم العربي . وقد وافته المنية عن عمر ناهز الرابعة والسبعين وكان حافلا بالعطاء الأدبي نثراً وشاعراً وبالتوجيه التربوي وقد ذرع الروح الوطنية والقومية والأدبية في نفوس الناشئة من خلال عمله الدؤوب في التعليم وفي الصحافة . وكان مرجعاً وثقة في شؤون اللغة والتراث وترجم الأعلام والأغفال في أدبنا العربي مما ترك له مكانة طيبة في نفوس تلامذته ومعارفه وهو كثير . وكان آخر عطاء علمي له مؤلفه (إعراب القرآن وبيانه) الذي صدر منه حتى الآن تسعه أجزاء ، ورحل الفقيد قبل أن يتممه ، ولهذا كانت الفاجعة بفقده خسارة كبيرة للغة والأدب والتراث .

ولد القيد في العام ١٩٠٨ من أسرة كسبت لقبها من صوفيتها المفرقة ، وتلقى علومه في حمص . وفي العام ١٩٢٧ تخرج من الصف الخاص الذي أحدث في دمشق لتخرير المعلمين ثم احترف صناعة التعليم وانصرف بحكم موهبته وميله الخاص إلى أمهات الكتب والآثار الأدبية ودواوين الشعراء أمثال المتنبي وأبي تمام والمعرى وغيرهم يطالعها ويستظهرها وعكف على التبعير في علوم اللغة والنحو حتى بلغ شاناً عالياً في مجالها . وقد اختير في العام ١٩٦٤ ليكون عضواً في « لجنة الشعر » بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والأداب ، كما تولى رئاسة تحرير عدد من الصحف بحمص .

رحم الله الفقيد رحمة واسعة وعضو الأمة واللغة والأدب بفقده خيراً .

ندير الحسامي □

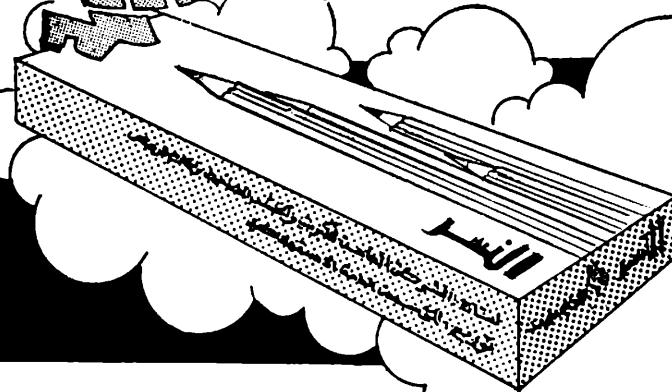
أقلام

النسر

رصاص وملون

بامتياز من :

شركة فابر العالمية



إنستاج :

الشركة العامة للكبريت والخشب المصنفوظ وأقلام الرصاص

المحتوى

ص

- ☆ ملامح لمستوى المعيشة في التاريخ العربي الإسلامي و دراسته في مصر العاضر د. عبدالكريم اليافي ٥
- ☆ الاشتقاد صلاح الدين الزعبلاوي ٣٧
- ☆ مقاهيم عربية و ملامح نضالية في تراثنا اللغوي والأدبي والحضاري د. عمر موسى باشا ٦٢
- ☆ لغة الطير ٠٠ من كتاب «رموز العلم المقدس» يقلم: روني غينون تقديم: فاطمة عصام صبري ٩٦
- ☆ التوفيق بين الحكمة والشريعة في نظر ابن رشد د. غسان فنيانس ١٠٢
- ☆ من التراث الشعبي ٠٠ حكاية لقب أسرة دمشقية د. عدنان الخطيب ١١٩
- ☆ مشابه في التراث العالمي د. عبدالكريم اليافي ١٢٧
- ☆ رائد التأليف المعجمي في الأندلس ٠٠ أبو علي القالي د. عمر الدقاقي ١٣٠
- ☆ اللسان العربي المبين د. جعفر دك الباب ١٤٥
- ☆ أبو الفتح علي بن محمد البستي دريسة الخطيب ولطفى الصقال ١٦٥
- ☆ بعثا عن رؤية كونية في شعر أبي تمام د. هدى عكاش ١٧٨
- ☆ المخطوطات العربية بين يدي التحقير د. محمد التونجى ١٩٧
- ☆ توضيح المشتبه لابن ناصر الدين الدمشقي مطاع الطراييشى ٢٠٩
- ☆ من العبر في تاريخنا - وقفه لصلاح الدين الأيوبى أمام عكا نذير العسامى ٢١٩
- ☆ الشعر الحديث والتراث فاطمة عصام صبري ٢٢٤
- ☆ المقامات الأندلسية ترجمة: د. نيماء ترجمة: إبراهيم يعني الشهابي ٢٢٩